SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Neue Folge

Organ für die systematischen Fragen der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Breslau
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Dozent am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. Horst Stephan
Professor an der Universität Leipzig

★

Der neuen Folge 13. Jahrgang
1932

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1932

50090

n. F. 13
1932

Mitarbeiter an diesem Jahrgang

Seite

Studienrat Dr. Walter Betzendörfer in Ludwigsburg 73
Pfarrer Lic. Werner de Boor in Stolp . . . . . . 93, 94, 95, 377 f.
Professor D. Karl Bornhausen in Breslau 97
Privatdozent Lic. Dr. Heinz Erich Eisenhuth in Leipzig . . . 1
Professor D. Paul Fiebig in Leipzig 287
Privatdozent Lic. Ernst Fuchs in Bonn 307
Professor D. Dr. Karl Heim in Tübingen 175
Lic. theol. Günter Jacob in Körlin 62
Geh. Konsistorialrat Professor D. Ferdinand Kattenbusch in Halle 283, 284, 285
Professor Dr. Richard Kroner in Kiel 51
Dr. Gerhard Kuhlmann in Berlin 269
Privatdozent Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg . . . . 372 ff.
Privatdozent Lic. theol. Otto Michel in Halle 154
Professor D. Hermann Mulert in Kiel 90
Professor D. Dr. Dedo Müller in Leipzig 341
Stadtpfarrer D. Rudolf Paulus in Kilchberg (Württ.) 244
Professor D. Fr. W. Schmidt in Münster i. W. 91, 92
Privatdozent Lic. Dr. Johannes Schneider in Berlin 111
Professor Dr. Theodor Siegfried in Marburg a. L. 223
D. Theophil Steinmann in Herrnhut 27, 191, 289
Professor D. Horst Stephan in Leipzig . 88, 89, 192, 285, 286, 324, 371, 374 ff.
Professor D. Karl Thieme in Leipzig (†) 130
Pastor Professor D. Wilhelm Thimme in Iburg 193
Dr. Walter Verwiebe in Essen 236

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt

I. Artikel

Seite

Schicksal und Schuld. Von Privatdozent Lic. Dr. Heinz Erich Eisenhuth in Leipzig 1

Zur Auseinandersetzung mit Karl Heims philosophischer Grundlegung. Von D. Theophil Steinmann in Herrnhut 27

Religion und Philosophie. Eine Erwiderung von Professor Dr. Richard Kroner in Kiel 51

Zur Interpretation des natürlichen Daseins bei Luther. Von Lic. theol. Günter Jacob in Körlin 62

Die Anfänge der religiösen Aufklärung und des Freidenkertums im christlichen Abendland. Von Studienrat Dr. Walter Betzendörfer in Ludwigsburg 73

Goethe über Schöpfung, Prädestination, Gnade. Von Professor D. Karl Bornhausen in Breslau 97

Eschatologie und Mystik im Neuen Testament. Von Privatdozent Lic. Dr. Johannes Schneider in Berlin . . 111

Zu Luthers Lehre von Erlösung und Rechtfertigung. Von Professor D. Karl Thieme in Leipzig 130

Unser Ringen um die Eschatologie. Von Privatdozent Lic. theol. Otto Michel in Halle 154

Zur Frage der philosophischen Grundlegung der Theologie. Antwort auf den Aufsatz von D. Th. Steinmann. Von Professor D. Dr. Karl Heim in Tübingen 175

Die „Deutsche Theologie“ und Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“. Ein Vergleich. Von Pastor Professor D. W. Thimme in Iburg 193

Seite

Zur Christologie Schleiermachers. Von Professor Dr. Theodor Siegfried in Marburg 223
Pneuma und Nūs in Schleiermachers Christlicher Sitte. Von Dr. Walter Verwiebe in Gießen 236
Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus. Von Stadtpfarrer D. R. Paulus in Besigheim 244
Zu Karl Barths Anselmbuch. Von Dr. Gerhardt Kuhlmann in Berlin 269
Noch einmal: Zur philosophischen Grundlegung der Theologie. Antwort an D. Heim. Von D. Theophil Steinmann in Herrnhut 289
Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis. Zum „Gespräch" zwischen Bultmann und Heidegger. Von Privatdozent Lic. Ernst Fuchs in Bonn 307
„Krisis und Wende des christlichen Geistes"? Von Professor D. Horst Stephan in Leipzig 324
Politische Theologie oder theologische Politik? Von Professor D. Dr. Dedo Müller in Leipzig 341

II. Besprechungen.

Karl Heim, Der evang. Glaube und das Denken der Gegenwart, 1. B. (Th. Steinmann) 27
Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl. V. Band S—Z (H. Stephan) 88
Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. III. Band Colorbasus-Filioque (H. Stephan) 89
Friedrich Heiler, Im Ringen um die Kirche (Mulert) . . 90
Martin Müller, Die glaubenspsychologische Orientierung der Theologie bei Ludwig Ihmels (Fr. W. Schmidt) 91
Krisis des Glaubens, Krisis der Kirche, Krisis der Religion. Drei Marburger Vorträge. (Fr. W. Schmidt) 92
Marburger Theologische Studien. 4. Heft: Zur politischen Ethik (W. de Boor) 93
Richard Kroner, Idee und Wirklichkeit des Staates (W. de Boor) 94
Die Kirche und die moderne Wirtschaftsgestaltung (W. de Boor) 94
Rig. 3. Heft des Jahrgangs 1930 (W. de Boor) 95
Karl Müller, 200 Jahre Brüdermission. I. Band: Das erste Missionsjahrhundert (Th. Steinmann) 191

Seite

Rudolf Otto, Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis) (H. Stephan) 192
— —, Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie (H. Stephan) 192
Karl Barth, Fides quaerens intellectum (G. Kuhlmann) . 269
Friedrich Wilhelm Schmidt, Die Grundfrage der Theologie. (F. Kattenbusch) 282
— —, Das Dogma und die Kirche des Glaubens (F. Kattenbusch) 283
— —, Der Primat des Wortes in der evangelischen Kirche (F. Kattenbusch) 284
— —, Die theologische Begründung der Ethik (F. Kattenbusch) 285
Religiöse Besinnung. IV. Jahrg. H. 1 f. (H. Stephan) 285
Catholica. Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie (Heft 1) (H. Stephan) 286
H. J. Schöps, Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums (P. Fiebig) 287
Kurt Leese, Die Krisis und Wende des christlichen Geistes (H. Stephan) 324
Hermann Mandel, Wirklichkeitsreligion (H. Stephan) . . 330
— —, Das metaphysisch-religiöse Ringen der Nachkriegszeit (H. Stephan) 330
Wilhelm Stapel, Der christliche Staatsmann (D. Müller) 342
Hans Blüher, Die Erhebung Israels gegen die christlichen Güter (D. Müller) 361
— —, Der Standort des Christentums in der lebendigen Welt (D. Müller) 361
Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (H. Stephan) 371
Hans Duhm, Der Weg des modernen Menschen zu Gott (K. Leese) 372
August Messer, Lebensphilosophie (K. Leese) 372
Otto Kühler, Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, Nicolai Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen (K. Leese) 372
Hans Leisegang, Goethes Denken (K. Leese) 374
— —, Lessings Weltanschauung (H. Stephan). 374
Edvard Lehmann, Grundtvig (H. Stephan) 375
Max Maurenbrecher, Der Heiland der Deutschen. Der Weg der Volkstum schaffenden Kirche (W. de Boor) 377
G. J. Heering, Der Sündenfall des Christentums (W. de Boor) 378
Notiz 96
Vgl. außerdem die Verzeichnisse S. 244, 248, 253, 259 f.

Schicksal und Schuld.

Von Privatdozent Lic. Dr. Heinz Erich Eisenhuth in Leipzig.

Das deutsche Wort Schicksal ist eine jüngere Bildung und fehlt noch im Mittelhochdeutschen [1]). Es ist eine Übersetzung sowohl für *εἱμαρμένη* als auch für fatum. Allein diese Tatsache zeigt schon, daß der Schicksalsbegriff nicht eindeutig festgelegt ist. Denn die beiden Begriffe, die er übersetzt, sind gegenseitig durchaus nicht gleichwertig. Sie nehmen innerhalb des eigenen religiösen Vorstellungskreises eine ganz verschiedene Stellung ein und sind ihrerseits von verschiedenen fremden Einflüssen abhängig. Wir müssen daher zunächst den Schicksalsbegriff von seiner historischen Entwicklung her zu verstehen suchen und wenden uns dann der Frage zu, die in unserem Thema durch den Schuldbegriff angedeutet ist. Dabei wollen wir nicht religionsgeschichtlich untersuchen, ob bei den verschiedenen Schicksalsauffassungen ein Verhältnis zwischen Schicksal und Schuld möglich war. Dazu wäre es notwendig, auch den Schuldbegriff jeder einzelnen Existenzstufe herauszuarbeiten, da er als Relationsbegriff jeweils seine bestimmte Modifizierung erhält. Wir erinnern z. B. nur an die Unterschiede zwischen dem Schuldbegriff des Alten und Neuen Testamentes. Uns kommt es vielmehr bei dieser Frage darauf an, welche Bedeutung der geschichtlich verstandene Schicksalsbegriff für die christliche Theologie haben kann. Diese Bedeutungsfrage soll uns vom christlichen Schuldbegriff her zugänglich werden, weil sich von ihm aus das innerste Anliegen des protestantischen Menschen erschließt. Der Schuldbegriff ist uns daher, methodisch gesehen, heuristisches Prinzip für die Beantwortung dieser Frage.

---

1) J. Grimm und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 8, 1893.

Wir sprechen zuerst von dem antiken, dann von dem modernen Schicksalsbegriff, im dritten Abschnitt von der Bedeutung des Schicksalsbegriffs innerhalb der Theologie Karl Heims, und versuchen abschließend vom Schuldbegriff aus den Schicksalsbegriff positiv zu beurteilen [1]).

1. Der antike Schicksalsbegriff. — Wir wenden uns zunächst dem Schicksalsbegriff zu, wie er uns in der Antike entgegentritt. Zwei Vorstellungen sind es, welche die antike Schicksalsidee bestimmen: die absolutistische und die kosmologische. Diese beiden entgegengesetzten Auffassungen enthalten das Problem des Determinismus und des Indeterminismus. Die absolutistische Schicksalsidee ist die ursprünglichere und am weitesten verbreitet. Sie wird durch die kosmologische abgelöst. Bei der absolutistischen Schicksalsidee kann das Schicksal der Gottheit übergeordnet oder untergeordnet sein. In beiden Fällen wird im Gegensatz zu der kosmologischen Schicksalsauffassung eine Macht erlebt, die frei und selbständig in das Geschick des Menschen und der Natur eingreift. Ihr Handeln ist unberechenbar und meist darauf gerichtet, Unheil zu stiften [2]). Wir exemplifizieren beide Schicksalsideen. Wir gehen von den Griechen aus, weil wir bei ihnen unsere Beispiele aus dem Urtext belegen können. Die Begriffe für das Schicksal sind: *πότμος, μόρος, μοῖρα, αἶσα, ἄτη, ἀνάγκη, εἱμαρμένη*. Diese Begriffe bringen die unumschränkte Aktivität dieser Macht und die menschliche Passivität ihr gegenüber zum Ausdruck. In der absolutistischen Schicksalsidee steht meist die Moira über den Göttern. Dabei ist ihre inhaltliche Bestimmung zum Teil sittlich indifferent, zum Teil sittlich gebunden. Bei Homer sagt Hektor beim Abschied von seiner Gattin, um sie zu trösten, daß keiner der Gegner ihm gewachsen sei. Doch fügt er als Einschränkung hinzu: *μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον*

1) Auf das Verhältnis von Schicksal und Zufall gehen wir nicht ein. Es wäre von unserer geschichtlich-ontologischen Fassung des Schicksalsbegriffs aus, wie wir sie im 4. Abschnitt zu geben versuchen, ebenfalls aufzuklären. Als Materialsammlung zu dieser Frage, jedoch ohne endgültige Lösung, vgl. W. v. Scholz, Der Zufall, eine Vorform des Schicksals, die Anziehungskraft des Bezüglichen. 2. Aufl. Stuttgart 1924.

2) Vgl. den religionsgeschichtlichen Artikel „Schicksal" von Bertholet, RGG ² 1930, Bd. V.

ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακὸν οὐ δὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται [1]). Die Moira erscheint aber auch als heilige Ordnung und als das Ausgleich schaffende Prinzip. Sie schützt sogar die Menschen vor der Willkür der Götter. Zeus hält eine Waage in der Hand. Nicht seine Gunst oder sein Zorn entscheiden den Ausgang eines Kampfes zweier Helden, sondern die Moira [2]). Die Götter können selbst ihren Liebling nicht beschützen: ἀλλ' ἤ τοι θάνατον μὲν ὁμοίιον οὐδὲ θεοί περ καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὁππότε κεν δὴ μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο [3]).

Diesen unlösbaren Widerstreit zwischen der Willkürlichkeit und der Gerechtigkeit des Schicksals verdeutlicht den absoluten Abstand, in dem der Mensch sich ihm gegenüber befindet.

Die Ethisierung der religiösen Anschauungen sucht vergeblich nach einem Zusammenhang zwischen menschlichem Verhalten und der übergeordneten Macht. Der Schuldbegriff innerhalb der griechischen Tragödie bringt keine Lösung [4]).

„O Tor der Toren,
Der je sich freut und einmal glücklich ist!
Besessen ist das Schicksal. An Verrücktheit
Gleicht's nur dem Menschen selbst, denn es springt um,
Ein wankelmütiger Wind, und nimmerdar
Ist einer glücklich, der es einmal war" [5]).

Auch die Personifizierung des Schicksalsgedankens vermag das ethische Postulat nicht zu erfüllen. Zuerst sind es nur zwei, dann

---

1) Homer: Ilias 6, 488.

2) W. Engel: Die Schicksalsidee im Altertum. Religionswissenschaftliche Untersuchung, Erlangen 1926, S. 95 f. Bei Homer findet sich aber auch die umgekehrte Vorstellung, daß Zeus über dem Schicksal steht. Odyssee 9, 52 und 20, 75 f.

3) Homer: Odyssee 3, 236 ff. Zu Vers 238 vgl. auch 2, 100.

4) Heim: Der Schicksalsgedanke als Ausdruck für das Suchen der Zeit (1921). Glaube und Leben, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Berlin 1926, S. 380 ff., bes. S. 393 ff. Er zitiert das Schicksalslied der Hekuba aus den Troerinnen des Euripides. In der Übertragung von Werfel, Ausgabe 1923 S. 89 f. Vgl. auch in derselben Tragödie das verzweifelte Rufen nach Gerechtigkeit: „Wir rufen, rufen mit Dir in die unerbittliche Zeit,
Ins unerbittliche Walten: Gerechtigkeit!!" (S. 87.)

5) Ebenda S. 113.

drei Göttinnen, die das Schicksal des Menschen bestimmen [1]). Sie heißen Klotho, Lachesis und Atropos. Die eine bezeichnet das feste Gefüge der Lebensfäden, die andere die Zufälligkeit und die dritte die Unabwendbarkeit des zugeteilten Loses [2]). Platon schildert sie an der Spindel der Notwendigkeit spinnend [3]). Dabei singen sie ihre Lieder von der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Trotz ihrer großen Bedeutung für das Leben jedes Einzelnen hat sich ein eigentlicher Kult dieser Schicksalsgottheiten nicht ausgebildet. Sie sind jeglichem menschlichen Einfluß entrückt und behalten ihre Unnahbarkeit. Daraus geht hervor, daß die absolutistische Schicksalsidee völlig irreligiös ist. Sie ermöglicht keine Gemeinschaft durch Vertrauen und Gebet.

Dieser Schicksalsauffassung erwächst aber in der Ausbildung der Naturerkenntnis eine Konkurrenz. Sie wird schließlich von innen her überwunden dadurch, daß sie aus ihrer Gegensätzlichkeit zu dem menschlichen und natürlichen Geschehen in dessen beobachtbare Gesetzmäßigkeiten eingeht. Dieser Prozeß geht von der vorwissenschaftlichen Naturphilosophie aus. Heraklit hatte als erster die Weltvernunft als Logos bezeichnet: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ*

1) Bei Homer werden sie an einer Stelle die Spinnerinnen genannt. *Ἔνθα δ᾽ ἔπειτα πείσεται ἅσσα οἱ αἶσα κατὰ κλῶθές τε βαρεῖαι γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.* Odyssee 7, 196 ff. Dasselbe Bild des Spinnens liegt auch vor Il. 20, 127 f. und 24, 209 f. Zur Personifizierung des Schicksals vgl. auch *μοῖραι* Il. 24, 49.

2) *Μοίρας δὲ καλεῖσθαι ἀπὸ τοῦ κατ᾽ αὐτὰς διαμερισμοῦ Κλωθὼ καὶ Λάχεσιν καὶ Ἄτροπον. Λάχεσιν μέν, ὅτι οἷα κλήρῳ λελόγχασιν ἕκαστοι κατὰ τὸ δίκαιον ἀπονέμεται· Ἄτροπον δέ, ὅτι ἀμετάθετος καὶ ἀμετάβλητός ἐστιν ὁ καθ᾽ ἕκαστα διορισμὸς ἐξ᾽ ἀιδίων χρόνων· Κλωθὼ δέ, ὅτι ἡ κατὰ τὴν εἱμαρμένην διανέμησις καὶ τὰ γεννώμενα τοῖς κλωθωμένοις παραπλησίως διεξάγεται, κατὰ τὴν ἐτυμολογικὴν ἐξήγησιν, τῶν ὀνομάτων ἅμα καὶ τῶν πραγμάτων συμπαριστάμενων ἀχρήστως.* Joannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo. Recensuit Augustus Meineke. Lipsiae 1860. I, 180 ff. Johannes von Stoboi (frühestens um 400 n. Chr.) bietet eine Zusammenstellung der Philosophie nach Lehrmeinungen (doxographisch). Zu Stobaeus vgl. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie 12. Aufl. Bd. I S. 24; Diels: Doxographi Graeci, Berlin 1879, Prolegomena S. 43 ff., und Diels: Rhein. Museum für Philologie Bd. 32 S. 481 ff.

3) Engel a. a. O. S. 100 ff.

ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει[1]). Dieser Logos wird mit dem Schicksal identifiziert: Ἡράκλειτος τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀίδιον, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων[2]). Es gibt keine Willkür und keinen Verstoß gegen die Gesetzlichkeit. So sagt Heraklit, selbst wenn die Sonne einmal von ihrer Bahn abweichen wollte, die Erinyen würden sie suchen. Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν[3]). An die Stelle der absolutistischen Schicksalsidee ist die kosmologische getreten. Aus der willkürlichen, unberechenbaren Macht ist eine vom Menschen erkennbare Gesetzmäßigkeit geworden. Der absolute Abstand zwischen Schicksal und Mensch wird durch das Wissen überwunden. Zwar bleibt der Mensch diesen Gesetzmäßigkeiten untertan. Indem er sich aber ihnen als organisches Glied einordnet, untersteht er ihnen nicht mehr, sondern verfügt über sie. Diese letzte Wendung vollzieht sich in der Stoa. In ihr wird die gesetzmäßige Notwendigkeit des Schicksals gelehrt. Indem der Mensch von dieser Notwendigkeit sprechen kann, hat sich die Verbindung zwischen Welt- und Menschenvernunft vollzogen. Der Mensch ist mit seiner Erkenntnis Herr des Schicksals geworden. Wir zitieren zwei Stellen, an denen dieser Übergang innerhalb der Identifizierung des Schicksals mit dem Logos erkennbar wird. Die erste Stelle stammt aus Diogenes Laërtius (um 200 v. Chr.). In ihr handelt es sich allein um die Weltvernunft. Das zweite Zitat entnehmen wir Chrysipp (282—208 v. Chr.). Hier wird das Schicksal auch mit der Menschenvernunft gleichgesetzt.

1. Καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ εἱμαρμένης, καὶ Ποσειδώνιος ἐν δευτέρῳ Περὶ εἱμαρμένης, καὶ Ζήνων Βοηθὸς δὲ ἐν ιά Περὶ εἱμαρμένης. Ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἱρομένη, ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται[4]).

1) H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1906, S. 61 f. (Bd. 1). (Sextus Empiricus, adv. math. VII, 132.)

2) Stob. Ecl. I 60 (S. 14 f.).

3) H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Fragment 94.

4) Diogenis Laertii de vitis philosophorum VII, 149.

2. *Εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων· ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται* [1].

In der Stoa ist auf diese Weise die absolutistische Schicksalsauffassung viel radikaler überwunden worden als in dem ihr entgegengesetzten Epikuräismus, der in der mechanischen Welterklärung für das Schicksal keinen Platz mehr hatte. Dies war für Epikur zwar sehr willkommen, da er für die Ethik die Unabhängigkeit der Persönlichkeit von der Außenwelt und von den Göttern erstrebte. Aber die persönliche Freiheit wurde durch dieselbe mechanische Erklärung, die „des Schicksals Bande zertrümmert" [2], selbst bedroht. Es blieb daher keine andere Möglichkeit, als die mechanische Gesetzmäßigkeit zugunsten der Willensfreiheit durch die Theorie der *παρέγκλισις* zu durchbrechen. Diese Lehre besagt, daß die Atome, die infolge ihrer Schwere fallen, von Anfang an die Fähigkeit haben, eine Abweichung von der Fallinie durch Selbstbestimmung zu erreichen (declinare). Diese Deklination erklärt zwar immanent das Zustandekommen der Schöpfung [3] und bewahrt dem Menschen die Willensfreiheit [4], die in die Atome hineingelegt wird [5]. Aber diese Freiheit ist nur auf Kosten des erstrebten Kausalzusammenhangs erkauft [6].

---

1) Stob. Ecl. I, 180.

2) T. Lucretius Carus, De rerum natura. H. Diels, Berlin 1923. II, 254.

3) Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
ponderibus propriis, incerto tempore, ferme
incertisque locis spatio depellere paulum,
tantum quod momen mutatum dicere possis.
quod nisi declinare solerent, omnia deorsum,
imbris uti guttae, caderent per inane profundum,
nec foret offensus natus nec plaga creata
principiis: ita nihil umquam natura creasset. (II, 217 ff.)

Die Idee einer göttlichen Schöpfung wird ausdrücklich abgelehnt. (II, 167 ff.)

4) II, 251 ff.

5) sed ne mens ipsa necessum
intestinum habeat cunctis in rebus agendis
et deuicta quasei cogatur ferre patique,
id facit exiguum clinamen principiorum
nec regione loci certa nec tempore certo. (II, 289 ff.)

6) F. Ueberweg a. a. O. S. 451 ff.

Außerhalb Griechenlands ist der Schicksalsgedanke in dem kosmologischen Sinne von noch größerer Bedeutung. Das Ṛta der Inder ist die heilige Ordnung alles physischen und psychischen Geschehens [1]) und das Tao der Chinesen ist als der Weg, in dem sich die Welt bewegt, oberstes Gesetz [2]).

Dem Polytheismus der Römer ist dagegen der Schicksalsgedanke in beiden Formen ursprünglich fremd. Es gibt unendlich viele Gottheiten, die dem praktisch gerichteten Sinne des Römers entsprechend vor allem das berufliche und politische Handeln regeln. Aber es fehlt an einer einheitlichen Macht, die ihnen übergeordnet ist. Erst in der synkretistischen Zeit kommt der griechische Schicksalsgedanke nach Rom und zwar in seinem personifizierten Sinne und erlebt hier eine bedeutsame Umwandlung. Auch für die Römer gibt es von nun an drei Schicksalsgöttinnen, tria fata. Aber im Unterschied zu dem irreligiösen Schicksalsbegriff der Griechen ist das Fatum als Spruch eines Gottes aufzufassen. Das fatum bezeichnet daher nicht eine unpersönliche Willkürlichkeit, sondern den Machtwillen einzelner Götter.

2. Der moderne Schicksalsbegriff. — Bevor wir von dem antiken zu dem modernen Schicksalsbegriff übergehen, müssen wir zuerst von dem grundsätzlichen Bruch des Christentums mit dieser ganzen Idee sprechen [3]). Mit dem biblischen Gottesglauben und der persönlichen Stellung Jesu zur Geschichte und Natur ist

---

1) Engel a. a. O. S. 47 ff.

2) Ebenda S. 71 ff.

3) Vgl. auch Tillich: Philosophie und Schicksal. Kantstudien 1929 S. 300 ff. „Die Zeit siegt im Christentum über den Raum, die einmalige sinnerfüllte Richtung der Zeit über das kreisförmige, sich wiederholende Werden und Vergehen, das heilsgeschichtliche Schicksal siegt über das dämonisierte Schicksal. Damit ist die griechische Situation aufgehoben und mit ihr die Voraussetzung der Philosophie wie die Voraussetzung der Tragödie. Nie wieder kann Philosophie das sein, was sie ursprünglich war. Sie, die das Schicksal überwinden wollte, ist selbst vom Schicksal ergriffen und ein anderes geworden. Wer das nicht sieht, wer von einer einheitlichen Geschichte der Philosophie träumt, geht an dem Eigentlichsten und Tiefsten der abendländischen Geistesgeschichte, des abendländischen Geistschicksals vorüber.“ S. 304 f. Siehe auch S. 309, 310. Vgl. auch Tillich: Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. Tübingen 1926. Bes. S. 23, 30 f., 38, 44.

der Schicksalsgedanke im absolutistischen wie im kosmologischen Sinne unvereinbar. Wir zeigten, daß es bei der absolutistischen Schicksalsidee relativ gleichgültig ist, in welchem Verhältnis das Schicksal zu der Gottheit gedacht wird. Selbst wenn diese dem Schicksal übergeordnet wird, geht der Gedanke der völligen Willkürlichkeit der transzendenten Macht nicht verloren. Er überträgt sich dann von dem Schicksal auf die Gottheit, die in ihrem Handeln durch eigenes Belieben und oft durch den Gegensatz zu anderen Gottheiten bestimmt wird. Wir denken an den babylonischen Götterkampf, der zur Weltgründung führte, und an eine ägyptische Stelle, die Bertholet zitiert [1]). Isis verheißt dem römischen Dichter Lucius Apulejus [2]), daß sie sein Leben „über die vom Schicksal festgesetzte Zeit" hinaus verlängern könne. Denn sie war ihm besonders geneigt. Charakteristisch bleibt also auch für eine über dem Schicksal stehende Gottheit, daß diese die Züge des Schicksalsgedankens übernimmt.

Der christliche Glaube faßt, ontisch gesehen, in dem Gottesgedanken die Einheit der welterschaffenden und welterlösenden Intentionen zusammen. Durch die soteriologische Bestimmtheit ist der neutestamentliche Gottesbegriff vor dem Charakter der Willkürlichkeit geschützt. In ihm ist aber auch die Autonomie gewahrt, weil er mit dem Begriff des Schöpfergottes des Alten Testaments identifiziert wird. Gegenüber der kosmologischen Schicksalsauffassung ist der biblische Gottesglaube dadurch abgegrenzt, daß in dem göttlichen Walten nicht das Wirken einer neutral beobachtbaren Gesetzmäßigkeit, sondern eines persönlich bestimmten Willens gesehen wird. Zwar finden sich auch im Neuen Testamente Worte, die im stoischen Sinne verstanden werden könnten, z. B. daß ohne den Willen des Vaters kein Haar von unserem Haupte falle, oder daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, die nach dem Vorsatz berufen sind. Bei solchen Worten ist aber der Glaube an einen persönlichen Gott bei dem Sprechenden sowohl wie bei dem Hörenden vorausgesetzt. Wird diese Vorbedingung nicht beachtet, dann muß es allerdings so aussehen, als sei auch hier nur von einem

1) A. a. O. Sp. 156. Siehe auch Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. 4. Aufl. Tübingen 1925. II. Teil, S. 501.
2) Geb. 125 n. Chr.

kosmologischen Schicksal die Rede. Daher kann es kommen, daß Mauthner die zuerst genannte Stelle nur ironisierend zitieren kann [1]).

Der biblische Gottesglaube mußte als Befreiung empfunden werden von den Menschen, die unter dem Schicksalsgedanken litten. Wie schwer diese Last war, können wir daraus ermessen, daß 300 Jahre vor Christus bereits Epikur als Heiland verehrt wurde [2]), weil er den niederdrückenden Schicksals- und Götterglauben abgelehnt hatte. Daher ist verständlich, daß die Apologeten den Schicksalsgedanken als dämonisch bekämpften. Zwar findet sich in der mittelalterlichen Theologie der Begriff des Fatums, aber nicht im griechischen, sondern im römischen Sinne, mit ausdrücklicher Bezogenheit auf den biblischen Schöpfergott. So sagt Thomas von Aquino in einem ausführlichen Kapitel seiner Summa Theologiae: Respondes dicendum quod ... divina Providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur Providentia. Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati; ... Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatae a Deo ad aliquos effectus producendos. . . dicendum quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus ... seriem causarum nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo; et ideo causaliter Dei potestas, vel voluntas dici potest fatum; essentialiter vero fatum est ipsa dispositio, seu series, id est ordo causarum secundarum [3]).

Auch Leibniz hält es innerhalb seiner Theodizee für möglich, im

---

1) F. Mauthner, Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, bei dem Begriff „Zufall". S. 639 Anm. 1.

2) W. Bousset: Kyrios Christos. 2. Aufl. Göttingen 1921, S. 241 Anm. 2. Crönert: Neues über Epicur und einige herkulanensische Rollen. Rhein. Museum. 56. Bd. 1901 S. 625: *ὑ]μνεῖν καὶ τὸν σωτ[ῆ]ρα τὸν ἡμ[έ]τερον καὶ* .... Paul Wendland: *Σωτήρ* Ztschr. f. neut. Wissensch. V. 1904 S. 346 f. Daselbst weitere Literatur. P. Tillich: Das Dämonische. S. 32.

3) Thomas von Aquino: Summa Theologiae (1859). I. Quaestio 116, articulus II, 3. Vgl. auch III 3 und IV 3.

Unterschied von einem Fatum Mahumetanum [1]) und einem Fatum Stoicum von einem Fatum Christianum zu sprechen. Darunter versteht er die Überzeugung, daß alles Geschehen nicht nur notwendig, sondern auch gut ist: „Notre Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaîtement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête, notre confiance en lui doit être entière: de sorte que nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait" [2]). Diese Schicksalsauffassung verleiht den Menschen nicht nur wie die stoische Lehre eine erzwungene Geduld, sondern eine wirkliche Ruhe und Zufriedenheit, weil sie sich bewußt auf den christlichen Gottesglauben gründet [3]).

Der moderne Schicksalsbegriff hat die Verbindung zwischen dem geoffenbarten Gottesglauben und der antiken Vorstellung gelöst. Aus einer Arbeit von Ursula von Mangoldt-Reiboldt geht dies für den Schicksalsbegriff innerhalb der atheistischen Literatur der Gegenwart deutlich hervor [4]). Sie behandelt Paul Ernst, Max Maurenbrecher und Christoph Schrempf. Die Loslösung des ursprünglich nicht christlichen Gedankens von dem christlichen Gottesglauben ist gegenüber der synkretistischen Tendenz ein Fortschritt. Wir wollen nun ausführlicher von Spengler sprechen, weil der Schicksalsgedanke in seiner Formulierung durch Heim für die Theologie wieder zu einem ernsthaften Problem geworden ist. Das Neue bei Spengler liegt

1) Leibniz: Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 1710. Philos. Werke, herausgegeben von Erdmann. Berlin 1849. Bd. 2. S. 470, 518, 519.

2) S. 470 f.

3) Vgl. auch die etymologische Erklärung: *Fatum* vient de *fari*, parler, prononcer; il signifie un jugement, un décret de Dieu, l'arrêt de sa sagesse. S. 574. Gott ist nicht dem Fatum unterworfen, sondern mit diesem identisch. „Ce prétendu fatum, qui oblige même la Divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne seroit ni bon, ni sage." S. 563.

4) Ursula von Mangoldt-Reiboldt: Das religiöse Problem des Schicksals im Atheismus der Gegenwart. Heidelberger Dissertation 1928.

gegenüber dem griechischen und römischen Schicksalsbegriff darin, daß er ihn zum ersten Male geschichtsphilosophisch verwendet und zwar gerade im Gegensatz zu der Naturerkenntnis. Jede Art, die Welt zu begreifen, bezeichnet er als Morphologie[1]). Die Morphologie des Mechanischen nennt er Systematik. Sie untersucht die Naturgesetze und die Kausalzusammenhänge. Im Gegensatz zu ihr steht die Morphologie des Organischen, die Physiognomik. Ihr Thema ist die Geschichte und das Leben und alles, „was Richtung und Schicksal in sich trägt" (S. 147). Beide Formen der Weltbetrachtung sind in sich geschlossen und vollkommen. Aber für sich allein genommen sind beide unvollständig. Das Schicksal ist „die eigentliche Daseinsart des Urphänomens, in dem vor dem geistigen Auge sich die lebendige Idee des Werdens unmittelbar entfaltet" (S. 173). Das Schicksal beherrscht das Weltbild der Geschichte, die Kausalität das Weltbild der gewordenen Natur. Das Schicksal ist eine Idee, die Kausalität ein Prinzip. Spengler ist sich bewußt, daß bei dieser grundsätzlichen Gegenüberstellung von kausaler Naturbetrachtung und intuitiv geschautem Geschichtserlebnis eine Verständigung sehr schwierig ist. Das Schicksal läßt sich nicht „erkennen", beschreiben und definieren (S. 172). Die Anwendung der Ursache würde bereits das Gemeinte mechanisieren. Es kann nur innerlich erlebt und gefühlt werden. Entweder man begreift niemals diese Idee, oder man ist ihrer völlig gewiß, „wie der frühe Mensch und unter den späten alle wahrhaft bedeutenden, der Gläubige, der Liebende, der Künstler, der Dichter" (S. 172). Wer den eigentlichen Schicksalsgedanken recht deutlich erleben will, muß sich in das Seelenleben der eigenen Kindheit und in dessen Umwelt versenken. „Hier war das Bewußtsein durchaus mit den Eindrücken einer lebendigen Wirklichkeit erfüllt, dämonisch, verhängnisvoll, zwecklos im erhabenen Sinne, ein ewiges Weben und Schweben, von rätselhaftem, außernatürlichem Gehalte" (S. 215). Die Physiognomik des Weltgeschehens, die zur letzten, faustischen Philosophie wird (S. 225), setzt das Auge eines Künstlers voraus. Diesen Weltaspekt nennt Spengler astrologisch, weil in ihm die Überzeugung zum Ausdruck kommt, daß „das gesamte All, Gestirne wie Menschen, jen-

1) O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes I. 1918, S. 147.

seits aller naturhaften Kausalität, auch noch eine Einheit von ganz andrer Ordnung bildet, deren immanente Logik eben die eines Schicksals ist" (S. 200).

Der Ansatzpunkt für die Schicksalsidee Spenglers ist das Erlebnis der gerichteten und nicht umkehrbaren Zeit. Wird die Welt zergliedert und durch Gesetze erfaßt, dann hat sie Ausdehnung, ist räumlich und gegen die Zeit indifferent. Dieses Weltbild gibt aber nur die Oberfläche zu erkennen. Es wäre denkbar, daß es auch fehlte. Wird dagegen dieselbe Welt als eine gewordene nacherlebt, dann erscheint ihre an die Zeit gebundene Lebendigkeit als ihr eigentlicher Sinn. Denn alles Leben ist die Gestaltung von Möglichem. Bei diesem Weltbild geht es nicht um eine Erkenntnisform, sondern um ein Lebensgefühl. Durch dieses wird aber der Urgrund allen Seins im Werden angeschaut, der die unerläßliche Voraussetzung für alles ist, was kausal erfaßt werden kann. Wie der Raum der Zeit widerspricht und doch von ihr abhängig ist, so widerspricht die Kausalität dem Schicksal, obwohl sie ebenfalls ohne dieses nicht sein könnte.

Zusammenfassend erkennen wir bei diesem modernen Schicksalsbegriff den Gegensatz zu seiner Tradition, wenn auch Spenglers Grundgedanken selbst vieles mit Hegel [1]) und Bergson [2]) gemeinsam haben. Sein Schicksalsbegriff ist weder absolutistisch noch kosmologisch, sondern geschichtlich. Spengler kann sich zwar darauf berufen, daß er die Schicksalsidee mit dem frühen Menschen teilt. Aber das ist nur eine nebengeordnete formale Gemeinschaft. Dies können wir wenigstens dem griechischen und römischen Schicksalsbegriff gegenüber nachweisen. Anders mag es gegenüber der ägyptischen Auffassung einer schicksalsähnlichen Macht sein. Denn Spengler berührt oft das ägyptische, sorgenvolle Zeitbewußtsein, das seiner eigenen Zeitauffassung wohl am nächsten steht. In Spenglers Schicksalsidee „offenbart sich die Weltsehnsucht einer Seele, ihr Wunsch nach dem

1) Heim: Die religiöse Bedeutung des Schicksalsgedankens bei Oswald Spengler. (1921.) Glaube und Leben S. 351 ff.

2) Ebenda S. 363. Siehe auch Th. L. Haering: Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie. (In Form einer Kritik Oswald Spenglers.) Tübingen 1921, S. 8.

Licht, dem Aufstieg, nach Vollendung und Verwirklichung ihrer Bestimmung" (S. 168). Dieser Schicksalsbegriff hat daher nichts mit dem absolutistischen zu tun, der gerade aus der Angst vor einer sinnzerstörenden Macht stammt. Aber er steht auch im Gegensatz zu der kosmologischen Schicksalsauffassung, weil die Gesetzmäßigkeit des Geschehens aus der Beobachtung, bei Spengler dagegen aus dem intuitiv erschauten, gerade nicht empirisch aufweisbaren Lebensvorgange stammt. Gegenüber dem römischen Begriff des Fatums ist seine Schicksalsauffassung ebenfalls unterschieden, weil für ihn die Gottheit nicht eine reale Transzendenz ist, sondern eine geschichtlich logische Immanenz. „Die Zahl ist die bildgewordene Idee der kausalen Notwendigkeit, wie die Vorstellung von Gott, die jede Kultur aus ihrer tiefsten Tiefe neu gestaltet, die bildgewordene Idee der Notwendigkeit des Schicksals ist" (S. 82). Spenglers Schicksalsbegriff hat seine geschichtliche Bestimmtheit nicht aus der Naturbeobachtung, sondern aus dem künstlerisch erschauten eigenen Lebensprozeß. Darin kommt der Zusammenhang dieses Begriffs mit der Geschichtsauffassung zum Ausdruck, wie sie innerhalb der Lebensphilosophie herrschend ist. Es zeigt sich also, daß der Schicksalsbegriff Spenglers grundsätzlich von dem antiken gelöst ist und wie der moderne Schicksalsbegriff überhaupt mit dem biblischen Gottesglauben keine Verbindung hat.

3. Bedeutung des Schicksalsbegriffs innerhalb der Theologie Heims. — Unsere bisherigen Ausführungen hatten den Zweck, die Bedeutung des Schicksalsbegriffs durch seine historische Entwicklung festzulegen. Wenn wir auf diese zurückschauen, so lassen sich vier verschiedene Stadien erkennen, die trotz ihrer Gegensätzlichkeit folgerichtig auseinander hervorgehen. Am Anfang ist der Schicksalsbegriff Ausdruck für die Beziehungslosigkeit zwischen menschlicher Ohnmacht und willkürlicher Übermacht. Auf diese gesteigerte Diskrepanz folgt der Rückschlag in der gesetzmäßigen Harmonisierung alles Geschehens unter dem Primat der vorkritischen Naturphilosophie. Die Überwindung der Mythologie durch den geschichtlich begründeten Offenbarungsglauben bedingt das dritte Entwicklungsstadium, in dem es zu einer religiösen Assimilation der beiden disparaten Elemente, Gott und Schicksal,

kommt. Das Auseinanderbrechen dieser Verbindung war wegen ihrer Ungeschichtlichkeit notwendig. Mit der konsequenten Relativierung aller Absolutheiten und mit der neuerwachten geschichtsphilosophischen Besinnung hängt es zusammen, daß in dem vierten Stadium der Schicksalsbegriff im Gegensatz zu der mythologisch realen Transzendenz, der kosmologischen Immanenz und der christlich bestimmten Glaubenssetzung die Logik der Innerlichkeit bezeichnet.

Wenn wir nach diesem historischen Überblick uns die Frage stellen, welche Bedeutung der Schicksalsbegriff für die christliche Theologie haben kann, so scheint es zunächst, als sei die Antwort bereits gegeben. Wir sahen, daß der Schicksalsbegriff schon bei den Griechen irreligiös war und nur auf Kosten des Glaubens an die Götter sich durchsetzte. Aber auch der römische Begriff des Fatums ist mit dem christlichen Glauben unvereinbar. Zwar wird bei ihm die transzendente Macht in ein persönliches Verhältnis zum Menschen gesetzt. Aber der Götterspruch bleibt trotzdem ein unabwendbares und unerbittliches Verhängnis. Die vorübergehende Angleichung des Gottesglaubens an den Schicksalsgedanken hat im Grunde ihre Unmöglichkeit enthüllt. Trotzdem hat es Karl Heim versucht, den Schicksalsbegriff in die Theologie positiv einzuführen [1]). Es ist bedeutsam, daß er diesen Begriff erst seit Spengler in seine theologische Arbeit aufnimmt und zwar nicht zufällig, sondern längst schon vorbereitet. Bei seinem Versuch, die Denkmöglichkeit des christlichen Glaubens zu erweisen, hatte er früher, schon seit 1904, auf den Tatsächlichkeitsfaktor hingewiesen, der sich darin bekundet,

1) Zu dem Schicksalsproblem innerhalb der Geschichte der protestantischen Theologie vgl. den systematischen Artikel „Schicksal" in RGG. 2. Aufl. 1930 von Piper. Daselbst auch Literaturangabe. Vgl. auch Piper: Grundlagen der evangelischen Ethik. I. Gütersloh 1928 S. 109 f. Innerhalb der Struktur der Wirklichkeit läßt Piper durch den Schicksalsbegriff eine besondere Art von Bedeutsamkeit bestimmt sein, die sich nicht durch die kausalen Relationen im Leben des Ichs erklären lassen. „Das schicksalhafte Geschehen ragt heraus aus dem Alltag und zeigt, daß der Mensch noch einem anderen Bedeutsamkeitsbereich angehört." Siehe auch E. Schaeder: Das Geistproblem der Theologie. Leipzig 1924. Schaeder beurteilt den Schicksalsbegriff Spenglers zunächst in der Übereinstimmung und im Gegensatz zu dem πνεῦμα θεοῦ. Dann vergleicht er die antiidealistische Geschichtsbetrachtung von Spengler mit der idealistischen von Troeltsch. S. 29 ff.

daß unser Ich an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit unerbittlich festgelegt ist [1]). Diesen Tatsächlichkeitsfaktor nennt er seit 1920 das Schicksal [2]). Aus dieser Linie, die wir eben bei Heim rückwärts verfolgten, geht hervor, mit welchem Schicksalsbegriff Heim sich auseinandersetzt. Zeitlich gesehen mit dem von Spengler, aber inhaltlich gesehen zugleich auch mit dem der Antike. Heim hatte schon vor Spengler auf den Unterschied der beiden Weltaspekte hingewiesen [3]). Im Gegensatz zu Spengler hat er aber diese beiden Weltaspekte nicht objektiv nebeneinander gelten lassen, sondern die Frage nach ihrer Überordnung gestellt. Hier setzt seine Kritik an Spengler ein, die zugleich die Hinneigung Heims zu dem antiken Schicksalsbegriff aufzeigt. Heims Absicht war es, mit wissenschaftlicher Methode den logischen Ort für die Gottesfrage nachzuweisen. Er wendet daher diese doppelte Betrachtungsweise nicht nur wie Spengler auf die Zeit und auf die Geschichte an, sondern auch auf den Menschen, der innerhalb dieser doppelten Möglichkeit h a n d e l n soll. Der existierende Mensch, der nicht nur mit dem Auge eines Gottes diesen Widerstreit genießt, sondern in jedem Augenblick unter ihm leidet, weil er sich entscheiden muß, kommt notwendig vor die Gottesfrage. Entweder empfindet er sein ganzes Festgelegtsein als sinnlosen Zufall, weil an sich ebensogut auch andere Konstellationen denkbar wären. Dann ist ihm ein verantwortungsbewußtes, sittliches Handeln unmöglich. Es bleibt ihm nur Auflehnung, Trotz, Verzweiflung oder Resignation übrig. Oder aber, in dieser Festlegung begegnet ihm der Sinn seines Daseins. Diesen nichtgegenständlichen Urgrund der Erfahrung, aus dem die Ursetzungen stammen, nennt Heim zunächst das Schicksal, weil dieser Begriff gegenüber beiden Betrachtungsweisen neutral ist und sowohl die Zufälligkeit als auch die Notwendigkeit bezeichnet. Dieses letzte Entweder-Oder enthält die Gottesfrage, weil mit der Bejahung des Schicksals dieser unsichtbare

---

1) Heim: Das Weltbild der Zukunft, Berlin 1904.

2) Heim: Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. 2. Aufl. Leipzig 1920. S. 173 ff. Zu dem Verhältnis von Heim zu Spengler vgl. Eisenhuth: Die Entwicklung des Problems der Glaubensgewißheit bei Karl Heim. Göttingen 1928. S. 44 ff.

3) Vgl. Eisenhuth a. a. O. S. 10 ff., bes. S. 15.

Ermöglichungsgrund Gott genannt wird, während er bei der Verneinung sinnloser Zufall bleibt[1]).

Heim behauptet, daß Spenglers astrologischer Weltaspekt selbst noch auf die objektive Seite der Weltbetrachtung gehört, weil in ihm bewußt von der persönlichen Entscheidung abstrahiert wird. Zwar kommt Spengler durch die Innenschau auch zu einem Gottesbegriff. Aber er koordiniert diesen dem anderen Weltaspekt, ohne zu beachten, daß eine solche neutrale Haltung unmöglich wird, sobald wirklich von Gott die Rede ist[2]).

In der Kritik an Spengler und in der Art, wie Heim den Schicksalsbegriff übernimmt, scheint uns die antike Schicksalsauffassung vorherrschend zu sein. Das Neue bei Spengler bestand darin, wie wir zu zeigen versuchten, daß er im Gegensatz zur Antike den Schicksalsbegriff mit der Zeit verbindet und auf die Geschichte anwendet. Heim hat dagegen durch die Identifizierung dieses Begriffs mit dem Setzungsfaktor den absolutistischen Schicksalsgedanken wieder zur Geltung gebracht. Bei Spengler steht der Schicksalsbegriff gerade nicht im Zusammenhang mit der Doppelheit, die Heim aus der Antike zitiert, mit dem Zufall und der Notwendigkeit. Die *τύχη* ist von der *ἀνάγκη* nicht nur bei den Griechen selbst unterschieden, sondern kommt bei Spengler überhaupt nicht in Betracht. Heim muß aber diese Beziehung zu dem griechischen Schicksalsbegriff herstellen und ihn nach diesen zwei Seiten hin interpretieren, weil er vor die G o t t e s frage führen will. Dieses Ziel bestimmt also die Fassung des Schicksalsbegriffs. Heim kann nur deshalb die Gottesf r a g e stellen, weil er dem Schicksal bereits göttliche Funktionen zugesprochen hat. Diese gegenseitige Abhängigkeit zwischen einer Frage und ihrer Antwort ist auch gar nicht zu vermeiden. Denn eine Frage muß, wenn sie sinnvoll sein soll, aus dem Fragebereich her verstehbar sein. Sie verlangt ihre sachgemäße Begrün-

1) Vgl. auch in dem neuesten Werk Heims die Anwendung dieser Grundgedanken: Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung. Berlin 1931. Bes. die Abschnitte: 18. Das Erwachen der letzten Frage an der praktischen Lebenslage, 19. Gott oder die Verzweiflung, 20. Zufall oder göttliche Führung, Willkür oder göttlicher Auftrag.

2) Heim: Die religiöse Bedeutung des Schicksalsgedankens bei Oswald Spengler. (1921.) Glaube und Leben S. 370 ff.

dung. Jeder Frage geht daher ihre Antwort voraus. Diese Antwort ist aber umgekehrt auch auf die Frage angewiesen, denn ohne diese würde die Antwort nicht thematisiert. Heim führt also gleichsam inkognito Gott in das Denken ein, um es dann der eigenen Entscheidung zu überlassen, Gott anzuerkennen oder nicht. Um des christlichen Gottesglaubens willen, der, wie Heim zeigt, von sich aus Absolutheit fordert [1]), nimmt er den absolutistischen Schicksalsbegriff auf und stellt sich damit in einen doppelten Gegensatz zu Spengler. Daß Spenglers Gottesbegriff als eine bildgewordene Idee des künstlerisch erschauten organischen Geschehens nichts mit dem christlich bestimmten Gottesbegriff Heims gemeinsam hat, leuchtet ein. Denn aus der seelischen Haltung des erlebenden Menschen führt eine ungebrochene Linie zu diesem Bilde hin. Spenglers Gottesbegriff steht aber auch in gar keiner Verbindung mit der griechischen absolutistischen Schicksalsauffassung, wie dies bei Heim der Fall ist. Denn Spengler kommt es bei seinem Schicksalsbegriff gerade auf die innere Gesetzmäßigkeit des Werdens und nicht auf dessen Willkürlichkeit und Zufälligkeit an.

Wir fragen deshalb, ist durch Heim der Schicksalsbegriff für die christliche Theologie von Bedeutung geworden? Diese Frage können wir nicht mit Ja beantworten. Heim hat sich zwar bewußt dagegen gewehrt, das Schicksal mit Gott gleichzusetzen. Wir stehen bei dem Schicksalsbegriff erst in der „Vorhalle, von der aus die Tür in den innersten Raum führt, wo wir Gott finden können" [2]). Aber d i e Bedeutung hat er immerhin bei Heim, daß er Deckmantel für den christlichen Gottesbegriff sein kann und zwar so, daß dieser an allen unseren Setzungen erkennbar ist. Deshalb wendet er den Schicksalsbegriff sogar auf die Christussetzung an [3]). In all diesen Festlegungen äußert sich das Schicksal, das durch unsere Bejahung sich als Gott zu erkennen gibt. Es widerspricht aber nicht nur dem christlichen

1) Heim: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. (1923.) Glaube und Leben S. 419 ff., bes. S. 430 ff., und „Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christusglaubens." (1920.) Glaube und Leben S. 294 ff., bes. S. 318 ff.

2) Heim: Der Schicksalsgedanke als Ausdruck für das Suchen der Zeit (1921.) Glaube und Leben S. 391 f.

3) Heim: Glaubensgewißheit. 2. Aufl. S. 199, 211.

Gottesbegriff, daß er von diesem absolutistischen Denken aus erreicht wird, sondern auch, daß an die Stelle des testimonium spiritus sancti internum die menschliche Entscheidung getreten ist. Das Wesentliche an dem Schicksalsbegriff Spenglers, der in Zusammenhang mit der Geschichte gesehen wurde, hat aber Heim für die Gottesfrage nicht fruchtbar gemacht. Denn diese entsteht bei ihm am Ende einer Philosophie des Lebens, die sich auf das Denken, nicht aber auf das geschichtliche Sein des Denkers begründet. Ist es aber wirklich die Frage nach Gott, die hier von der Sinnlosigkeit des Daseins aus gestellt wird oder nicht vielmehr eine Frage nach der Deutung dieses Daseins, das nach Sinnerfüllung verlangt? Seit der geschichtlichen Wirklichkeit von Christus kann aber selbst die Frage nach Gott nicht mehr unabhängig von der Offenbarung gestellt werden. Außerhalb dieses konkreten, primären Anspruchs von Christus her verbleibt jede Gottesfrage im Mythologischen.

Die Sicht auf das Geschichtliche, in dem die Offenbarung begegnet, soll uns der Schuldbegriff eröffnen. Von ihm aus wollen wir die Bedeutungsfrage des Schicksalsbegriffs für die christliche Theologie kritisch beantworten.

4. Positive Bedeutung des Schicksalsbegriffs vom Schuldbegriff aus gesehen. — In der Confessio Augustana ist peccatum originale als vere peccatum bezeichnet [1]). Die Erbsünde bestimmt negativ und positiv das natürliche Sein des Menschen. Es fehlt in ihm das „Fürchten und Lieben Gottes". Statt dessen ist die Konkupiszenz sein Grundmotiv [2]). Sie ist Urschuld (culpa originis), für die Christus gestorben ist [3]). Die Apologie

---

1) Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascuntur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum. — Conf. Aug. II. 1 f.

2) Zur Konkupiszenz vgl. K. Holl: Luther. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1. Tübingen 1921, bes. in dem zweiten Aufsatz: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, S. 108 ff. A. Titius: Zur kirchlichen Lehre von der Konkupiszenz. Festgabe für A. v. Harnack. Tübingen 1921, S. 325 ff.

3) Christus mortuus et sepultus „ut reconciliaret nobis Patrem et hostia

sieht in der Erbsünde non tantum culpa actualis[1]). Die Konkordienformel sucht ihren Schuldcharakter mit der Verderbnis der menschlichen Natur zu begründen und streitet gegen die Auffassung, als sei er nur eine Folge der fremden Übertretung[2]).

Diese grundsätzliche Gleichsetzung von Schuld, Erbsünde und wirklicher Sünde ist eine echte Interpretation von dem, was im Neuen Testament unter Sünde verstanden wird[3]). Zwar hat der Schuldbegriff dort nicht die Bedeutung, die ihm innerhalb der Gesetzesfrömmigkeit des Alten Testamentes zukommt, aber in der fünften Bitte des Herrengebets wäre er unverständlich, wenn nicht in ihm die Sünde befaßt wäre. Der dogmatische Schuldbegriff, der mit den Begriffen der Erbsünde und wirklichen Sünde identisch ist, besagt daher auch im Sinne des Neuen Testamentes ein Doppeltes: 1. Die einzelne Verschuldung besteht auch ohne ein konkretes Sünden- und Schuldbewußtsein. 2. Das grundsätzliche Schuldigsein ist mit dem geschichtlichen Gattungsbewußtsein gegeben. Das erste ist eine Funktion des zweiten. Die Verschuldung ergibt sich aus dem Schuldigsein.

Kaftan[4]) und Haering[5]) haben zwar diese Gleichsetzung von

esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis." Conf. Aug. III 3.

1) Et facile iudicare poterit prudens lector, has non tantum culpas actuales esse, sine metu Dei et sine fide esse. Sunt enim durabiles defectus in natura non renovata. Apol. Conf. II 31. Vgl. auch III 35 unter Bezugnahme auf Luther: quod baptismus tollat reatum peccati originalis etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia.

2) „Wider die alte und neue Pelagianer" quod peccatum originale sit tantum reatus aut culpa, quae ex aliena transgressione (absque ulla naturae nostrae corruptione) sit contracta. Form. Conc. I 17. Vgl. auch I 9. Primo, quod hoc hereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum, et natura filii irae simus, ut apostolus testatur Rom. 5, 12 sqq. (Eph. 2, 3).

3) Kalweit: Schuld, RGG. 1. Aufl. Bd. V. Zu dem Verhältnis von Schuld und Sünde vgl. auch M. Kähler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre. 3. Aufl. Leipzig 1905 §§ 309 ff., bes. § 324 f. M. Kähler: Schuld. RE. 3. Aufl. Bd. 17. R. Seeberg, Christliche Dogmatik. Leipzig 1925. Bd. II § 25.

4) J. Kaftan: Dogmatik. 7. und 8. Aufl. Tübingen 1920. S. 300 f., 337 ff., 350 ff., 370 ff.

5) Th. Haering (Der christliche Glaube. Unveränderter Abdruck der 2. Aufl.

Sünde und Schuld bestritten. Sie wollen nur die Sünde als Schuld angesehen wissen, die mit absichtlichem Bewußtsein vollzogen wird. Daher können sie auch die Erbsünde nicht als Schuld dem Menschen zurechnen. Trotzdem sucht Kaftan einen Zusammenhang mit der kirchlichen Lehre herzustellen. Er hatte zwar gesagt, daß es sich bei der Sünde ausschließlich um den objektiven und absoluten Maßstab des göttlichen Willens handelt, bei der Schuld aber um die eigene Wahl und Tat des Individuums (S. 352). Deshalb ist nur die Sünde Schuld, die „mit Bewußtsein und Willen unter eigener Verantwortlichkeit" getan wird (S. 345). Er kann daher die persönliche Schuld nicht aus der Erbsünde ableiten, wenn er auch zugibt, daß durch die Sünde die Freiheit zum Guten geschwächt wird und allmählich trotz der prinzipiellen Unterscheidung von Sünde und Schuld doch alle Sünde Schuld ist (S. 373). Die Beteiligung des Einzelnen an der Gesamtschuld hat daher eine umgekehrte Motivation als in der kirchlichen Lehre [1]). Sie leitet sich nicht daraus ab, daß der einzelne an Adams Schuld Teil hat und deswegen persönlich sündigt, sondern daraus, daß er durch das eigene böse Tun schuldig wird an der fremden Sünde (S. 350 f. 373). Aber die Erforschung des Unbewußten und die Analyse der ontologischen Grundstrukturen menschlicher Existenz müssen die biblische und reformatorische Auffassung von der Schuld als berechtigt anerkennen. Ob nicht Kaftan und Haering noch zu sehr das intellektuelle Bewußtsein überschätzen? Wenn wir nur für die Sünde schuldig sind, die wir mit Bewußtsein tun, so steht der Schuldbegriff im Vaterunser zu Unrecht an solch zentraler Stelle. Die allermeisten Handlungen werden durch das Unbewußte motiviert [2]). Viel wichtiger als diese

Stuttgart 1922, S. 339 ff.): „Das Wort Sünde bezeichnet den Widerspruch des menschlichen Willens zum göttlichen im Verhältnis zu diesem göttlichen Willen, zu dieser objektiven Norm. Das Wort Schuld dagegen bezeichnet den Widerspruch des menschlichen Willens im Verhältnis zur subjektiv vorhandenen Einsicht in jene objektive Norm und zur subjektiv vorhandenen Kraft, sie zu befolgen." S. 339.

1) Vgl. auch S. 371. „Die Behauptung, daß alle Menschen an der aktuellen Schuld Adams als ihres Repräsentanten teil hätten, stößt die Grundsätze der sittlichen Beurteilung um und ist unannehmbar."

2) Der Begriff des Unbewußten bezeichnet nicht ein irrationales und völlig

Bestätigung der einzelnen, auch unbewußten Verschuldung ist die ihrer Abhängigkeit vom überindividuellen Schuldigsein. Die Beurteilung des Menschen, die sich aus dem biblischen Glauben ergibt, läßt sich auf wissenschaftliche Weise begründen.

Die existenziale Analyse, die auf die apriorischen Seinsbedingungen des Existenziellen gerichtet ist, bestimmt das Dasein des Menschen als ein schuldiges [1]). Diese Bestimmung erwächst aus der Faktizität des menschlichen Daseins. Der Mensch ist in seine Existenz hineingeworfen, ohne daß er diese hat wählen können. Er ist also in seinem Grunde durch ein Nicht bestimmt. Dieser Grund und dieses Nicht stehen aber nicht am Anfang als einmalige Fakta, sondern beherrschen das ganze Sein des Menschen, weil alle Seinsweisen, die zur Grundstruktur dieses Seins gehören, als geschichtliche aufzufassen sind. Denn das Sein des Daseins ist im Unterschied zu dem Sein von anderem Seienden durch die Existenz bestimmt, so daß die „ursprüngliche Zeit" diese seine Grundstruktur und damit alle ihr zugehörigen Seinsweisen konstituiert [2]). Der Mensch übernimmt daher mit seiner Geburt diesen durch das Nicht bestimmten Grund als eine Seinsweise, die er ständig zu sein hat. Das Dasein ist also immer in seinem Sein das Grundsein einer Nichtigkeit oder, wie wir uns verdeutlichen wollen, der Grund für ein Nicht. Gerade um dieses Grundseins willen ist das Sein des Daseins nicht etwa nur ein begrenztes oder ein nichtiges, sondern ein *schuldiges*. Die ontologische Bestimmung der Schuld hat bei Heidegger zwar nichts mit dem theologischen Dogma zu tun [3]). Wir können sie auch nicht in dieser

---

unkontrollierbares Gebiet, sondern das der temporal modifizierten, aber ursprünglich unmittelbar gegebenen Erlebnisse. Vgl. auch H. Cornelius: Einleitung in die Philosophie. Leipzig und Berlin 1921. S. 307 ff., bes. S. 314 ff.

1) M. Heidegger: Sein und Zeit. S. 280 ff. Zu dem Folgenden vgl. H. E. Eisenhuth: Ontologie und Theologie. (Erscheint in Kürze.)

2) M. Heidegger a. a. O. S. 301 ff.

3) M. Heidegger a. a. O. S. 306 Anm. 1. „Das ursprüngliche zur Seinsverfassung des Daseins gehörende Schuldigsein ist vom theologisch verstandenen status corruptionis wohl zu unterscheiden. Die Theologie kann in dem existenzial bestimmten Schuldigsein eine ontologische Bedingung seiner faktischen Möglichkeit finden. Die in der Idee dieses status beschlossene Schuld ist eine faktische Verschuldung von völlig eigener Art. Sie hat ihre eigene Bezeugung, die jeder philosophischen Erfahrung grundsätzlich verschlossen bleibt.

existenzialen Struktur mit dem Dogma gleichsetzen. Denn was wir schon bei der Gottesfrage erwähnt haben, gilt auch von dem christlichen Begriff der Schuld. Auch er kann nicht ohne die konkrete Offenbarung bestimmt werden. Darin brauchen wir aber nach dieser ontologischen Aufweisung des Schuldbegriffs nicht mehr eine heteronome, dogmatische Begrenzung der Analyse des menschlichen Daseins zu sehen. Denn jeder existenziale Begriff erhält seine Konkretheit nur durch das existenzielle Sein. Indem wir im folgenden noch näher auf die Struktur der Grundverfassung eingehen, wird der Zusammenhang mit der geschichtlichen Offenbarung für die Bestimmung des Schuldbegriffs nicht nur notwendig, sondern auch in seiner seinsmäßigen Möglichkeit enthüllt. Weil das Sein des Daseins zeitlich begründet und ursprünglich nicht ein isoliertes Sein, sondern ein Mitsein mit Anderen ist, kann sich eine konkrete Verschuldung nur von einer Gemeinschaft aus bestimmen lassen. Soweit geht die existenziale Analyse: sie macht die einzelne Verschuldung abhängig von dem Schuldigsein und zeigt den Horizont auf, aus dem heraus sich dieses konkretisiert.

Diese Analyse hat den geschichtlichen Ort aufgewiesen, an dem der Schuldbegriff seinen Inhalt bekommt. Innerhalb der Geschichte sind aber verschiedene Gemeinschaftsverwirklichungen möglich, bei denen sich der Schuldbegriff jeweils verschieden konstituiert. Zu welcher von diesen menschlichen Gestaltungen wir gehören, kommt in dem Begriff der Offenbarung zum Ausdruck. Unter Offenbarung verstehen wir nicht ein objektivierbares Datum, weil dieser Begriff dem Gebiete der Realität entstammt, sondern eine Seinsweise des Daseins selbst. Sie beruht auf der ursprünglichen Erschlossenheit des Miteinanderseins. Die geschichtlich existenziale Grundstruktur des Seins des Daseins ermöglicht ein eigentliches Seinkönnen. Das einzelne Dasein ist aber durch die Grundverfassung notwendig mit dem Dasein der Anderen verbunden. Es

---

Die existenziale Analyse des Schuldigseins beweist weder etwas für noch gegen die Möglichkeit der Sünde. Man kann streng genommen nicht einmal sagen, daß die Ontologie des Daseins von sich aus diese Möglichkeit überhaupt offen läßt, sofern sie als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde ‚weiß'."

kann daher sein eigentliches Selbst nur ergreifen, wenn es sich dieses Selbst in existenzieller Auseinandersetzung mit dem erschlossenen Mitdasein als ein eigentliches Seinkönnen überliefert. Die nähere oder weitere, die ererbte oder erworbene Mitwelt hat aber stets Gemeinschaftscharakter. Dies bedeutet, es sind nicht zufällige Mannigfaltigkeiten, mit denen sich das Dasein auseinanderzusetzen hat, sondern Pluralitäten mit jeweils bestimmten Exponenten. Ein eigentlicher Bestimmungsfaktor einer Gemeinschaft kann innerhalb der Sphäre der Existenz selbst wiederum nur ein Dasein sein, das als Dusein in der Auseinandersetzung begegnet. Offenbarung ist daher jede konkrete Seinsweise des Daseins, die sich das exponierende Dusein einer Gemeinschaft als eigentliches Seinkönnen überliefert. Indem das Dasein diese seine Eigentlichkeit existierend ist, verwirklicht es seinerseits die von dem Du her bestimmte Gemeinschaftsform. Deshalb ist die Offenbarung ein daseinsgemäßer Ausdruck für diejenige menschliche Gestaltung, der das Dasein angehört, weil dieses Dasein mit dem eigentlichen Selbst das Du dieser Gemeinschaft im Sinne der Erschließung offenbart [1]). Die für den Schuldbegriff, und damit für unser Thema, entscheidend wichtige existenziale Analyse kann nicht selbst zu einer konkreten Offenbarung hinführen. Aber sie hat gleichsam den Blick geöffnet, nach einer solchen Ausschau zu halten.

Im folgenden gehen wir von unserer Stellung innerhalb der christlichen Gemeinschaft aus [2]). Wenn wir in dieser die einzelne

1) Vgl. auch H. E. Eisenhuth: Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem. Ein Beitrag zur existenzialen Religionsbegründung. Göttingen 1931. Bes. S. 260 ff. „Die existenziale Religionsbegründung und der Begriff der Offenbarung."

2) Vgl. auch den kirchlichen Vortrag von G. Heinzelmann: Schicksal und Vorsehung, Stuttgart 1923. Heinzelmann verbleibt nur innerhalb des Konkretchristlichen. Auf S. 15 deutet er zwar auf ontologische Begründungen hin, die er aber sofort wieder im ontischen Sinne auswertet. Die Erfahrung bestätigt nach ihm tausendfältig das Bibelwort: Die Sünde ist der Leute Verderben. Deshalb entstehe der Gedanke, „ob dieses tausendfältig bestätigte Gesetz des Zusammenhangs von Schuld und Schicksal nicht am Ende eine weit über die individuellen und empirischen Fälle hinausreichende Bedeutung habe. Wie, wenn überhaupt die ganze Schicksalsfrage der Menschheit prinzipiell mit

Verschuldung näher bestimmen wollen, so müssen wir uns von der evangelischen Gottesauffassung leiten lassen, da der Schuldbegriff, wie am Anfang erwähnt, ein Relationsbegriff ist. Jesus hat die Liebe zu Gott mit der Liebe zu dem Nächsten gleichgesetzt [1]). Daraus ergibt sich auf derselben Linie die privative Bestimmung der Sünde und der Schuld. Der christliche Schuldbegriff hat daher den juridischen und spekulativen Charakter verloren, da er seine inhaltliche Bestimmtheit allein von dem Begriff des Nächsten aus erfährt. Dieser konkrete Schuldbegriff hat in der Grundstruktur des menschlichen Seins seine aufweisbare Ermöglichung, weil dieses als Mitsein stets ein Grundsein eines Nicht ist. Von hier aus ist die einzelne Verschuldung als culpa originis nicht nur dogmatisch hinzunehmen, sondern in ihrer seinsmäßigen Einsichtigkeit zu verstehen.

Nachdem die existenziale Analyse den christlichen Schuldbegriff in seinem ontologischen Begründetsein aufgezeigt hat, versuchen wir zum Schluß, die Bedeutungsfrage des Schicksalsbegriffs für die Theologie zu beantworten. Zunächst ergibt sich, daß im Gegensatz zur Antike nur bei Spenglers Schicksalsbegriff der Zusammenhang mit der geschichtlichen Grundart des menschlichen Daseins erkannt ist. Bei Spengler ist das Schicksal nicht eine transzendente Macht,

---

der Schuldfrage der Menschheit zusammenhinge! Wie, wenn es nur darum überhaupt ein „Schicksal" gibt, weil es Sünde in der Welt gibt?" Und nun kommt sofort die biblische Begrenzung der ontologischen Sicht. „Die Frage läßt sich nicht mehr aus der Geschichte des Menschengeschlechts beantworten. Soweit wir auch in der Geschichte zurückgehen, so ist die Sünde schon da, und die Notwendigkeit des Geschehens ist auch schon da. Aber wer etwas ahnt von den Möglichkeiten, die sich für den menschlichen Willen auftun, wenn er dem Guten zu gehorchen bereit ist, wer etwas ahnt von der Freiheit, die mit dem Guten gesetzt ist, der ahnt auch etwas von den Unmöglichkeiten, die da sein müssen, wenn die Menschheit ihrer wahren Bestimmung im Gehorsam gegen Gott entfremdet ist. Für den, der Ernst macht mit dem Gesetz des Sollens, ist das Gesetz der blinden Schicksalsnotwendigkeit nur der sichtbare Ausdruck des Gesetzes der Sünde." Siehe auch K. König: Das Schicksal. Eine Auseinandersetzung mit den Grundtatsachen menschlicher Existenz. Gotha 1925, bes. S. 16 ff., 23 ff., 32 ff., 42 ff., 50 ff.

1) Die grundsätzliche Bedeutung dieser Gottesauffassung Jesu für die Zentrierung der gesamten theologischen Problematik haben wir in „Ontologie und Theologie" ausgeführt.

auch nicht eine Naturgesetzmäßigkeit, sondern eine Zeitigungsweise der Zeitlichkeit. Es geht ihm nicht um eine spekulative, auch nicht um eine empirische Bestimmung, sondern um eine existenziale. Er bezeichnet mit ihr eine Seinsweise des Daseins und zwar die des geschichtlich begründeten Werdens. Wir können daher nicht fragen, in welchem Verhältnis Schicksal und Schuld zueinander stehen. Es sind nicht mehr zwei selbständige Größen, die miteinander in Beziehung gesetzt werden könnten, sondern zwei Seinsweisen, die beide auf demselben Grunde der Zeitlichkeit möglich sind. Von dem konkret bestimmten Schuldbegriff aus ergibt sich nun aber, nachdem wir die daseinsmäßige Gemeinsamkeit zwischen Schicksal und Schuld festgestellt haben, doch eine Kritik gegenüber Spengler. Wenn mit beiden Begriffen zwei Seinsweisen des Daseins gemeint sind, dann kann die eine nur als Modifikation der anderen auftreten, da es sich ja um ein einheitliches Verhalten des Daseins handelt. Wir wollen dies aufweisen, indem wir von der einzelnen Verschuldung ausgehen. Trifft diese, existenzial zurückverfolgt, in dem Schicksalsbegriff Spenglers das existenziale Schuldigsein? Da diese Frage verneint werden muß, begründen wir von da aus unsere Kritik. Der Schicksalsbegriff Spenglers zerbricht den Zusammenhang mit der Natur, aus dem heraus das Miteinandersein seine Ermöglichung bekommt. Deshalb haben wir den Schicksalsbegriff Spenglers als die Logik der Innerlichkeit bezeichnet. Er verbleibt innerhalb des Werdens des erlebenden Individuums und umfaßt nur das Selbst, nicht aber die Geschichte der Gemeinschaft, von der kein Selbst zu lösen ist. Der Schuldbegriff bedeutet daher gegenüber dem Schicksalsbegriff Spenglers ein Korrektiv. Spengler muß den Zusammenhang mit dem Naturgeschehen wieder gewinnen und durch diesen den Zusammenhang mit der Geschichte der Anderen. Dann kann sein Schicksalsbegriff als das ursprüngliche, geschichtliche Mitsein durch das Schuldigsein existenzial modifiziert werden.

Wir fassen das Ergebnis zusammen. Eine positive Bedeutung des Schicksalsbegriffs für die christliche Theologie kommt erst durch Spengler in Betracht. Bei ihm ist das Schicksal nicht mehr εἱμαρμένη und nicht mehr fatum, sondern Ausdruck für das Geschichtlichsein des eigenen Daseins. Aber in der vorliegenden Form kann sein Schick-

salsbegriff nicht in der Theologie übernommen werden, weil er das Geschichtlichsein des menschlichen Daseins nur in seiner individuellen Innerlichkeit bezeichnet. Die Loslösung von der Natur und der Gemeinschaft ist eine unberechtigte Abstraktion von dem Sein des Daseins, das wir als unser eigenes zu sein haben. Der Schicksalsbegriff ist daher für die Theologie nur dann von Bedeutung, wenn er durch seine Bestimmung das Geschichtlichsein des *schuldigen* Menschen und damit der Gemeinschaft überhaupt zu begründen vermag.

Wir haben den Schicksalsbegriff in seiner historischen Entwicklung verfolgt und von dem christlichen Schuldbegriff aus kritisch auf seinen Bedeutungsgehalt hin befragt. Dieser Schuldbegriff hatte durch die Zurückführung auf die existenziale Grundverfassung des Daseins die Art einer willkürlichen Ansetzung verloren. Er erwies sich als eine mögliche Konkretisierung einer konstitutiven Form des Daseins. Wenn der Schuldbegriff auch in anderen Gemeinschaftsverwirklichungen anders bestimmt wird als in der christlichen, so muß er doch auf jeden Fall in ihnen konkret zum Ausdruck kommen, weil er eine existenzial begründende Bedeutung für das Dasein hat. Der Schuldbegriff zeigte sich aber nicht nur als wesentlich innerhalb der Konstitution des Daseins überhaupt, sondern auch innerhalb der des Daseins in christlich ontischer Ausprägung. Deshalb konnte er bei der Beantwortung unserer Frage nach der Bedeutung des Schicksalsbegriffs für die Theologie nicht nur zum heuristischen, sondern zugleich auch zum kritischen Prinzip werden.

In der durch den Schuldbegriff existenzial modifizierten Fassung muß der Schicksalsbegriff notwendig innerhalb jeder christlich theologischen Anthropologie stehen, in welcher sämtliche Begriffe, besonders auch die der Erlösung und der Theologie selbst von der Grundstruktur des Seins des Daseins aus erarbeitet werden.

Zur Auseinandersetzung mit Karl Heims philosophischer Grundlegung[1].

Von D. Th. Steinmann in Herrnhut.

In diesem ersten Band einer Darstellung des evangelischen Glaubens, die über den Rahmen sowohl der theologischen wie der philosophischen Fachwissenschaft hinausgreifen will, gibt Heim die „philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung“. Hier lag von Anfang an ein Hauptinteresse seines Denkens. Und dabei ist er von Anfang an den Weg gegangen, daß er allen Scharfsinn darauf wandte, durch das Denken selbst die Gewißheit des menschlichen Denkens kritisch zu zersetzen und damit Raum zu schaffen für die Haltung eines einfachen Hinnehmens eines von Gott her Gegebenen. So weist er auch hier der „christlichen Philosophie“ „die negative Aufgabe zu“, „alles rücksichtslos in seiner Unmöglichkeit aufzudecken, was der Mensch zu allen Zeiten unternommen hat“ (433). Es ist dieselbe Linie der „Aufräumungsarbeit“, „um Raum zu schaffen für das Positive“, „nämlich für das Christuszeugnis des Neuen Testamentes“ (434), fortgeführt bis zu der letzten Konsequenz, daß nicht nur das Denken, sondern die ganze Existenz des Menschen in den Strudel der kritischen Zersetzung hineingezogen wird. So ist dies neuste Buch Heims nicht nur ein Dokument des unverrückten Festhaltens an der von Anfang an vorhandenen Zielrichtung seiner philosophischen Reflexion, sondern ebenso sehr auch der beständig weitergreifenden Durchführung des Programms der

---

1) Karl Heim, Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. 1. B. Glaube und Denken. Berlin, Furche-Verlag 1931. 441 S. — Vgl. Kattenbusch, ZThK. 1931, 6. H.

für das Wort von Gott her Raum schaffenden Entsicherung des Menschen. Auch darin ist sein Denken in lebendigem Fluß geblieben, daß er offen für alles, was im Denken der Zeit seinen Denkintentionen entgegenkommt, jene Aufräumungsarbeit selbst immer wieder neu zu gestalten und tiefer zu gründen versucht.

Es wäre gewiß eine lohnende Aufgabe, von dem nunmehr erreichten Abschluß aus rückblickend bis zu seinem „Weltbild der Zukunft", diesem Beharren und Fortschreiten im Wandel der Gestaltung seiner Gedanken ins Einzelne nachzugehen. Wozu Heim sein Buch geschrieben hat, dem werden wir aber nicht dadurch gerecht, daß wir es — wie dann der Fall wäre — zum Gegenstand der von ihm bekämpften „Zuschauerhaltung" machen, sondern indem wir in die Aussprache und Auseinandersetzung mit demjenigen eintreten, was er eben hier und jetzt meint sagen zu müssen.

Wir beschränken uns dabei auf die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Unterbau des Ganzen. So wird mancherlei von dem unerwähnt bleiben, was Heim schon hier als Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung darauf aufbaut. Das ist schade. Grade hier findet sich viel Wertvolles und sehr Beachtliches, worauf einzugehen mir schon darum allein lieb wäre, weil ich dann weithin meine freudige Zustimmung aussprechen könnte, während es sich jetzt vornehmlich um das Gegenteil davon handeln wird. Den philosophischen Unterbau zu geben, ist ja aber die besondere Aufgabe dieses ersten Bandes. So muß denn auch eine allein das Entscheidende betonende Aussprache sich in den Grenzen einer Auseinandersetzung hiermit zu halten versuchen.

1. Eine sehr entscheidende Rolle bei der Entsicherung des Menschen spielt das, was Heim die unendliche Reflexion nennt. Die erwachende Reflexion wirft die Frage nach dem Rechtsgrund einer geltenden Norm auf. Sobald aber diese Frage einer geltenden Norm gegenüber aufgeworfen wird, ist deren Geltung „etwas Relatives und Bedingtes geworden" (288). Und sind wir einmal in dieses alle Geltungen relativierende Fragen hineingeraten, dann gibt es keinen Stillstand mehr. Es kommt zu einem Fragen, das „nirgends haltmacht, sondern sich immer auf die letzten Voraus-

setzungen richtet, um sie noch einmal unter Frage zu stellen". Damit „wird eine Reflexion ausgelöst, die wir selbst nicht mehr zum Stillstand bringen können" (77). Nirgends ist mehr ein Halt, und wir versinken ins Bodenlose. Diese Skepsis, nicht als Standpunkt, sondern als ruhelos fortlaufende Bewegung eines immer neuen In-Frage-Stellens, führt uns nun aber grade in jene verzweifelte Lage, aus der es keine andre Rettung gibt als die, daß die unendliche Reflexion „durch eine Macht zur Ruhe kommt, die wir nicht in unserer Gewalt haben" (77). Ohne das bleiben wir der Verzweiflung der unendlichen Reflexion rettungslos preisgegeben (417).

Was hat es nun auf sich mit dieser unendlichen Reflexion, die für Heims Konstruktion von so grundlegender Bedeutung ist und die er so bitter ernst nimmt?

Sehr belehrend ist da, wie Heim den Relativisierungsprozeß der Reflexion beschreibt, sofern er den logischen Satz des Widerspruchs zum Gegenstand hat. In actu d. h. während ich nach diesem Prinzip mich denkend betätige, besitzt es für mich unmittelbare Geltung; der Satz des Widerspruchs leuchtet mir unmittelbar ein. Sobald ich dagegen auf dies Prinzip reflektiere, „ist es mir (lediglich) die Verwirklichung einer Möglichkeit, neben der es andre Möglichkeiten geben könnte" (289). Es handelt sich also nicht darum, daß der Satz des Widerspruchs in sich selbst einen Anlaß dazu gibt, seine Geltung in Frage zu stellen, sondern um das Auftauchen des ganz abstrakten Gedankens, daß es auch anders sein, d. h. auch eine Struktur des Denkens möglich sein könnte, für die dieser Satz nicht maßgebend ist, mögen wir uns auch von dieser andern Möglichkeit keinerlei Vorstellung machen können. Ähnlich wenn sich die Heimsche Reflexion auf die letzte Voraussetzung richtet, aus der ich handle, und sie in Frage stellt. Etwa die Voraussetzung jeglicher Geltung von Grundsätzen, „daß wir überhaupt nach einem Gesetz handeln sollen". Auch da kommt die Heimsche Reflexion mit einem „Aber warum denn überhaupt? Könnte es nicht ebensogut irgendwie ganz anders sein?"

Gewiß ist solche geistige Haltung möglich; und sicher auch führt sie zu dem Leerlauf eines nie endigenden „Warum denn eigentlich?" Ist aber dieses leere Spiel mit andern unvorstellbaren Möglichkeiten,

dieses leere beständige „warum?“ wirklich so ernsthaft und bedeutsam zu nehmen, wie Heim das tut? Ist es nicht vielmehr ganz eigentlich so etwas wie eine Reflexionskrankheit, die wohl über den Menschen kommen kann, wenn er aus dem sachlich begründeten Unterfragestellen ins Grübeln verfällt? Das ernsthaft zu nehmende Unterfragestellen eines Geltenden dagegen ist nicht ein solch leeres Infragestellen von allem und jedem. Es hat vielmehr immer irgendwie eine sachliche Begründung; ein bis daher ungefragt in Geltung Stehendes gibt in sich selbst einen Anlaß dazu. Und das wirklich ernsthafte Unterfragestellen einer tatsächlichen Geltung ist keineswegs der Ausbruch einer beginnenden Skepsis, der alles fraglich wird, wie sehr die erwachende Auseinandersetzung mit überlieferungshaften Geltungen dahin ausarten kann; damit geht aber zugleich der wirkliche Ernst des Fragens grade verloren. Ernsthaftes Unterfragestellen steht vielmehr immer unter einer inneren Einstellung auf das zu Recht geltende; was unter Frage gestellt wird, machte den Eindruck, daß es ihm daran fehle. Die ernsthaft gestellte Geltungsfrage steht unter der Leitung des Suchens nach dem, was ein Recht hat zu gelten, und geht damit auf ein positives Ziel [1]). Heim dagegen nimmt alles Unterfragestellen als ausbrechende Skepsis; und darum erscheint ihm jener Leerlauf eines beständigen „warum, denn es könnte ja doch ebensogut anders sein“ als die Haltung des konsequenten Fragens.

2. Was den unendlichen Regressus der sich leer laufenden Reflexion zum Stillstand bringt, ist ein besonderer unsichtbarer „Akzent“, der „aus einer anderen Dimension“ auf ein bestimmtes Etwas fällt. Dadurch erhält dieses Etwas den Charakter unbedingter Geltung. Für Heim ist dieses Etwas, kurz gesagt, der historische Jesus und die jeweilige Weisung durch sein Wort und seinen Geist auf ein ganz bestimmtes Verhalten in einer konkreten Situation. Nur in diesen Bereichen und nicht anderswo liegt dieser Akzent.

Nun sagt Heim selbst, daß, was unter dem Strahl aus der letzten Dimension als das Unbedingte aufleuchtet, diesen Charakter nicht ohne weiteres für jedermann trägt. Wer diesem Etwas gegenüber

1) Vgl. G. Claß, Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes.

in der Situation der reflektierenden Betrachtung verharrt, dem entgeht dieser „unsichtbare Akzent“. Könnte nicht am Ende ihm dasselbe begegnet sein, wenn er jenen „unsichtbaren Akzent“ nur hier und nicht auch schon anderswo findet? Wenn ein anderer sagt, ihm liege jener geheimnisvolle Akzent des Unbedingten etwa auf der Forderung sozialer Gerechtigkeit oder auf dem kategorischen Imperativ strenger Sachlichkeit aller Erkenntnisbemühung, der Wahrheitsforderung der Erkenntnis, die nicht danach fragt, ob mir persönlich behagt oder nicht, wohin ich dabei geführt werde: meint Heim wirklich, er habe solcher Haltung gegenüber Stichhaltiges aufgeboten mit dem Leerlauf seiner unendlichen Reflexion? Könnte ihm nicht vielmehr mit gutem Recht entgegnet werden: Ganz gefangen in das, was ihm als die Haltung des konsequenten Fragens erscheint, stelle er auch allerlei in Frage, worauf in Wirklichkeit jener besondere Akzent liegt; er verhalte sich also dem gegenüber genau ebenso wie andre gegenüber demjenigen, was ihm als unbedingt Geltendes aufging. Stand ihm nicht überdies jenes „nur hier und nicht anderswo“ von vorneherein fest? Es sollte doch wohl von vorneherein jener besondere Akzent nur hier liegen und darum alles andre der unendlichen Reflexion zum Opfer fallen.

Die Bemühung um eine philosophische Grundlegung des christlichen Glaubensstandpunktes hat sich immer in zwei Hauptrichtungen bewegt. Entweder man suchte für die christliche Offenbarung eine positive Grundlegung, indem man sie in irgendwelcher Weise den umfassenderen Zusammenhängen des in der Geschichte hervortretenden geistigen Lebens einzugliedern versuchte. Oder man stellte die Offenbarung all jenem andern gegenüber mit einem strengen „hier allein“; und die philosophische Grundlegung ging den negativen Weg, daß sie jenes andre möglichst zunichte machte und so der Offenbarung freien Raum schuf. In dieser zweiten Linie steht auch Heims philosophische Grundlegung.

Wo die positive Grundlegung versucht wurde, hat die Einzeichnung der christlichen Offenbarung in jene umfassenderen Zusammenhänge immer wieder dahin geführt, daß aus ihr einfach ein Stück menschlichen Geisttums wurde. Solcher Anthropologisierung dessen, was doch Offenbarung und darum nicht vom Menschen, sondern von

Gott her sein soll, stellt sich dann wohl die philosophische Grundlegung des negativen Weges mit starkem Bewußtsein ihres Alleinrechtes entgegen. Und sie kann sich für ihr Verfahren in der Tat auch darauf berufen, daß das Neue Testament in dem Tone des „hier allein" redet und damit eben doch all jene andern Dinge radikal entwertet. Ergibt sich nicht von hier aus, daß für die christliche Offenbarung nur die negative Grundlegung in Betracht kommen kann, während die positive sich mit ihrer Bemühung von vorneherein vergreift?

Ja, wenn eine philosophische Grundlegung, die von einer positiven Bewertung des geistigen Lebens, wie es in der Geschichte hervortritt, ausgeht und die Welt der Offenbarung damit in positivem Zusammenhang zu sehen sich bemüht, dem Wesen der Sache nach zu einer Vermenschlichung dessen führen müßte, was eben nicht ein bloßes Menschengebilde zu sein den Anspruch erhebt. Das ist aber doch nur dann der Fall, wenn das Geisttum der Geschichte eine lediglich menschliche Angelegenheit ist, die ihre ganze Existenz im Menschen und nur vom Menschen her hat. Dann freilich wird auch die Offenbarung gegen ihren Begriff ganz auf die menschliche Ebene herabgezogen, so bald als man sie damit irgendwie in einen wirklichen Zusammenhang rückt. Wenn dagegen der Mensch auch dort schon unter einem Anruf Gottes steht, haben wir eine ganz andre Situation; eine von dem so gesehenen Geistesleben aus erfolgende positive Grundlegung muß sich durchaus nicht an dem „von Gott her" der Offenbarung vergreifen. Es kommt eben hier alles darauf an, wie man das menschliche Geistesleben sieht, ob als etwas Nurmenschliches oder ob man auch dort schon jenem Akzent aus einer anderen Dimension begegnet und es erst damit in seiner vollen Wirklichkeit erfaßt zu haben überzeugt ist. Gott redet wo er will und wie er will; wir haben ihm nicht vorzuschreiben, wie er reden soll. Wenn das richtig ist — und Heim steht so —, warum sollte er nicht auch so reden, daß er sich nicht selber ausdrücklich als den Redenden nennt? Dann aber wäre der Gehorsam gegen einen solchen aus der andern Dimension akzentuierten Imperativ, auch ohne daß der Gehorchende sich klar darüber ist, wem letztlich sein Gehorsam gilt, mehr rechter Gehorsam als die Haltung der unendlichen Reflexion

dem gegenüber. Die gewiß sehr notwendige „Entsicherung des Menschen“ würde sich dann in ihrem Verfahren vergreifen, sofern sie, anstatt des Menschen tatsächliche persönliche Haltung in ihrer ganzen Fragwürdigkeit aufzudecken, dasjenige in seiner Geltung unter Frage stellt, was von Hause aus als Gottesforderung an ihn ergeht, auch wo es als eine solche Forderung Gottes nicht bewußt wird. Hier das Verständnis zu vertiefen, wäre die rechte Aufgabe. Das bedeutet wohl, daß die Imperative des geistigen Lebens nicht in sich selbst ein Letztes sind. Ist es aber dazu wirklich nötig, sie zuerst einmal so ganz negativ zu behandeln und all ihren Geltungswert ins Unsichere zu ziehen, anstatt in positiver Weiterführung deutlich zu machen, wie sie alleine von Gott her ihre letzte und tiefste Begründung finden [1])?

Nun scheint aber, wie oben gesagt, das Neue Testament mit seinem „Hier, und nur hier redet Gott“ grade auf jenen negativen Weg zu weisen. Ist uns damit nicht eine klare Direktive gegeben? Doch nur dann, wenn wir ganz davon absehen, daß Gottes Wort auch hier in Menschenrede und Menschengedanken an uns ergeht. Ist dem aber so, dann enthebt uns auch alle ernste Bereitschaft, Gottes Rede ohne alle Abstriche zu vernehmen, nicht der Forderung, auch mit jenem andern Ernst zu machen, daß auch das Wort der Schrift ein wirkliches Menschenwort ist. Tun wir das nicht, dann besteht die Gefahr, daß wir uns anstatt Gott und seinem Wort einem Menschlichen unbedingt ausliefern [2]). Wenn nun die biblischen Schriftsteller sagen:

1) Eine große Rolle spielt im Zusammenhang von Heims negativer Bewertung charakteristischer geistiger Haltungen ihre abwertende Bezeichnung als „Zuschauerhaltung“, in die man sich aus der Not und den zwingenden Anforderungen unserer Existenz herauszuretten versuche. Solche Zuschauerhaltung ist sowohl die künstlerische wie die innere Haltung der gegenständlichen Forschung. — Sicher kann es geschehen, daß man sich aus den existenziellen Bedrängnissen in eine davon unbedrückte Welt der reinen Erkenntnis oder des schönen Scheins hineinzuretten versucht. Darum aber ist nicht alles Streben der gegenständlichen Erkenntnis und alle Bemühung um künstlerische Erfassung unserer Wirklichkeit mit der Bezeichnung als Flucht in die Zuschauerhaltung in ihren letzten Motiven erfaßt und damit abgetan. Es kann ja doch darin ein großer Ernst sein, dem man durch solche Abwertung nicht gerecht wird.

2) Und wer wollte leugnen, daß das immer wieder grade da geschehen ist,

„Hier nur redet Gott und alles übrige ist Welt", dann müssen wir uns gegenwärtig halten: über Dinge wie das ernste Bemühen der Wissenschaft um immer umfassendere Erkenntnis der Welt Gottes, die innere Haltung und das Ringen des unbedingten Wahrheitsernstes, das Ringen um Wahrheit, Tiefe und Echtheit im künstlerischen Erfassen und Gestalten, und wie weit auch hinter alledem eine Gottesforderung steht, ist damit nichts gesagt. Und zwar einfach darum nicht, weil das alles ganz außerhalb des Horizontes der biblischen Schriftsteller liegt. Sie haben sich darum mit diesen Dingen auch weder im Positiven noch im Negativen auseinandersetzen können. Dann aber ist ihre Abwertung dessen, was sie Welt nennen, nicht schon das letzte Wort der dem christlichen Glauben gewiesenen Beurteilung des außerhalb der unmittelbar religiösen Sphäre liegenden Geisttums der Geschichte, und der negative Weg der philosophischen Grundlegung ist nicht der von da aus ohne weiteres dem christlichen Denken gewiesene.

3. Für Heim ist die unendliche Reflexion mit ihrem Absturz in einen bodenlosen Relativismus nicht etwa nur eine mögliche Haltung. Es geht ihm bei seiner Entsicherung des Menschen vielmehr um den Nachweis, daß sich grade diese Haltung aus der tatsächlichen Lage des Menschen ganz eigentlich ergeben muß. Den Nachweis dafür zu führen, ist geradezu das Hauptanliegen des Buches [1]). Das ist aber doch eine merkwürdige Sache. Wer sich ernsthaft daran macht, die konsequent relativistische Haltung zu begründen, beweist damit doch, daß er das menschliche Denken ernst nimmt. Wie kann aber das menschliche Denken noch ernst nehmen, wer den konsequenten Relativismus vertritt? Hier stehen wir vor einem Selbstwiderspruch. Und hier hilft es nichts, darauf hinzuweisen, daß der konsequente Relativismus eben kein Standpunkt sei, wie Heim Rickerts Kritik des Relativismus zu begegnen sucht. Ist er kein Standpunkt, so ist er doch eine ganz bestimmte Haltung; und sobald diese Haltung sich wirklich ernstlich rational begründen

wo eine volle Entsicherung des Menschen durch Zerstörung des Vertrauens in all seine Erkenntnisbemühung vorauslag.

1) Wir werden im folgenden auf dieses Bemühen noch zurückkommen (S. 45).

will — und darauf läuft es doch bei Heim hinaus —, widerspricht sie im tiefsten Grunde sich selbst. Von wo aus will man denn überhaupt noch etwas begründen, wenn man wirklich überall sein Fragezeichen hinsetzt?

Alle denkende Selbstzersetzung des Denkens war allemal selber eine Denkleistung und damit ein Triumph dessen, was entwertet werden sollte. In diesem merkwürdigen Widerspruch steht auch Heim. Es gibt auch einen Rationalismus mit negativem Vorzeichen. Und wo diese Selbstzersetzung des Denkens von einem starken Pathos getragen wird, könnte man reden von einem asketisch gewordenen Rationalismus, der sich selbst Geißelschläge versetzt. Solcher Rationalismus steht auch hinter dem Leerlauf des immer erneuten „warum?".

Da ist es denn am Ende nicht verwunderlich, wenn dieselbe Intelligenz, die all ihr Bemühen darauf wendet, das menschliche Erkennen bis zum Letzten zu entsichern, sich zugleich darum bemüht, der Offenbarung in einem rationalen Schema — der Dimensionen — ihren festen und gesicherten Ort nachzuweisen und die Grundzüge der christlichen Rede von Gott und der christlichen Lebensanschauung ganz eigentlich rational zu entwickeln, wie Heim das tut mit Glaubensaussagen wie: daß Gott schlechthin Einer ist, daß er in der absoluten Ichheit der prophetischen Verkündigung vor uns hintritt, daß sein absolut souveränes Verhältnis zur Welt uns verbietet, sein Wirken in ihr in die Reihe des Geschehens als einen ursächlichen Faktor neben andern einzuordnen. Besonders zu nennen wären hier auch Heims Ausführungen über das „kosmische Schuldbewußtsein" als Bewußtsein des Unreinseins der ganzen Seinsform der Kreatur vor Gott und die Enträtselung dieser auf uns liegenden schicksalhaften Schuld (370 ff.). Für Heim ist das nicht ein letztes unlösbares Rätsel; er versucht von seiner transzendentalen Analyse des menschlichen Seins aus, hinter dies Rätsel zu kommen. Insofern möchte man hier fast von einer neuen Art Gnostizismus reden. Dieser gnostische Grübler ist aber derselbe wie der denkende Zergrübler aller menschlichen Sicherheiten im unendlichen Warum-Regressus. Wie das beides zusammen sein kann, wurde oben angedeutet. —

So viel zur allgemeinen Charakterisierung der Denkhaltung des Buches. Es wird nun noch auf einzelne entscheidende Hauptgedanken etwas näher einzugehen sein.

4. Es geht Heim um die Beantwortung der „letzten Frage", nämlich der Frage nach „den letzten Voraussetzungen, die unser ganzes Erkennen und Handeln tragen" (38). Dabei nimmt er seinen Ausgang bei folgender Definition des Erkennens: All unser Erklären ist lediglich ein „Sortieren, Klassifizieren, Rubrizieren und Katalogisieren" (44) des Erlebten, ein Zerlegen desselben in „letzte nicht mehr weiter zerlegbare Elemente" (45), die Urimpressionen. Vollzogen wird das durch die Unterscheidungsfunktion. Diese also ist von grundlegender Bedeutung für den ganzen Aufbau unserer Erkenntnis. Weiter wird festgestellt, daß sich die Unterscheidung oder Ordnung „der Gegebenheiten, die auf uns einstürmen" (50) in bestimmten „Unterscheidungssphären" vollzieht, die miteinander „inkoordinabel" sind.

Exemplifiziert wird das an den drei Richtungen des Raumes — von dort her auch die Bezeichnung der letzten Unterscheidungssphären als „Dimensionen" — mit ihrer je besonderen Art der Ordnung und Unterscheidung im bloßen Hintereinander (Linie), im Nebeneinander des verschiedenen Gleichzeitigen (Fläche) und in der Tiefenordnung. An den Dimensionen des Raumes zeigt sich zugleich: jede Dimension ist ein ganz Neues für sich (57). Sie gibt ihr besonderes „Möglichkeitsangebot" einer Unterscheidung (61). Als Beispiel: die lineare Sicht kennt nur ein Unterschieden- und Geordnetsein im Nacheinander von a und b; mit dem Nebeneinander von Gleichzeitigem der flächenhaften Sicht tritt an dem Inhalt a ein Unterschied zutage, der im Bilde dieses Inhaltes in der linearen Sicht keinen Anhaltepunkt hat.

Mit dieser Beobachtung stehen wir bei dem Verhältnis der verschiedenen Dimensionen zueinander, die zu einem Schema von Dimensionen zusammengehören wie die Dimensionen der Räumlichkeit. Heim nennt das eben Beschriebene „die dimensionale Spaltung"; derselbe Inhalt, der bisher nur in einer Dimension stand — als Punkt im Nacheinander der Linie —, steht

plötzlich in zwei Dimensionen: er wird zugleich Punkt im flächenhaften Nebeneinander. — Weiter kommt es dadurch, daß jede Dimension etwas ganz Neues für sich ist, zu Aussagen, die das vorausliegende dimensionale Ordnungsschema sprengen, von ihm aus gesehen einen Widerspruch darstellen und somit nur als Paradoxon ausgedrückt werden können. Die Bezeichnung hierfür: „das paradoxe Verhältns". Das Dasein einer neuen Dimension tut sich also allemal auch dadurch kund, daß derartige Aussagen gemacht werden müssen resp. entsprechend Fragen auftauchen. Endlich stehen Dimensionen, die wie die der Raumanschauung zu einem Schema von Dimensionen zusammengehören, im „polaren Verhältnis" (70), d. h. „sie gehören so eng zusammen, daß sie nicht ohne einander gedacht werden können" (69).

Nun ruht unser ganzes Weltbild auf diesen mancherlei Unterscheidungen. Das „x des Urseienden" dagegen liegt noch diesseits all dieser Unterscheidungen. Unser Erkennen ist eingegrenzt durch das uns zur Verfügung stehende System von Dimensionen. An das „ens", das diesseits all dieser Unterscheidungen liegt, kommen wir auf keine Weise erkennend heran.

So hat sich herausgestellt: das Letzte, worauf wir uns besinnen müssen, wenn wir die radikale Frage stellen, sind die Dimensionen, in denen wir stehen, und das Verhältnis dieser Dimensionen zueinander (72). —

Für diese ganze Erörterung ist grundlegend Heims Definition des Erkennens als auf der Unterscheidungsfunktion beruhendes Sortieren, Klassifizieren usw. und so Ordnen des Erlebten. Von dort aus ergibt sich die grundlegende Bedeutung der Dimensionen als je besonderer Unterscheidungssphären. Nun ist gewiß Erkennen ein Ordnen des Erlebten; aber doch nicht nur als unterscheidendes Sortieren und Rubrizieren. Wir vollziehen ebensosehr Wiedererkennungsakte wie Unterscheidungsakte; und schon das Klassifizieren ist nicht nur ein Unterscheiden, sondern zugleich auch ein Zusammennehmen. Und es wird überdem nicht nur klassifiziert, sondern gerade auch in Beziehung gesetzt. Es werden nicht nur Abgrenzungen vollzogen, sondern auch Verbindungen und Bezogenheiten festgestellt. Unterscheiden und in mannigfacher Weise Ver-

binden geht immer zusammen. Anders als so vollziehen wir auch nicht einen erkenntnishaften Auffassungsakt. Heims Definition der Erkenntnis *ist einseitig*. Ist aber der Ausgangspunkt problematisch, dann wird auch alles Weitere zweifelhaft.

Gewiß hat Heim recht gegen einen naiven Realismus, wenn er hervorhebt, *daß sich das „x des Urseienden“ unserer erkennenden Erfassung entzieht*. Aber *wirklich so absolut und ganz und gar?* Wir vollziehen doch unsere Unterscheidungen, Zusammenfassungen und In-Beziehung-Setzungen nicht wie unter der Herrschaft irgendeiner fixen Idee, die sich zwischen uns und jenes Urseiende schiebt. Bei Heim erscheint es fast so, als seien wir wie in einen Käfig von Urunterscheidungen und eines Systems von Dimensionen eingesperrt. Er übersieht oder berücksichtigt doch nicht in der erforderlichen Weise, daß wir diese Unterscheidungen doch nicht irgendwie beliebig an unsre Urimpressionen herantragen, sondern auf Grund dessen, daß wir Menschen nicht lediglich in diesen Impressionen leben, sondern sie darüber hinaus — und damit erst erwacht die Erkenntnistätigkeit — in ihrer besonderen Inhaltlichkeit auffassen, also von da her bei allem unsern Unterscheiden, Zusammenfassen und Beziehungen-Feststellen bestimmt sind.

Und auch jene Urimpressionen sind nicht selbst ein Letztes. Sind es wirklich Impressionen, dann stehen wir damit in einem bestimmten Betroffensein. Dann aber ist das Urseiende, von dem her uns dies Betroffensein kommt, *nicht ein absolutes* x; vielmehr steht dann das Resultat unserer ordnenden Auffassungstätigkeit zu ihm in irgendwelcher Entsprechung. Erst wenn auch dies Positive gesagt ist, ist alles gesagt, was über das menschliche Erkennen zu sagen ist. Freilich, die radikale Erschütterung unserer Erkenntnisfähigkeit, um die es Heim bei seiner ganzen Konstruktion geht, ist damit nicht erreicht.

Eine für das Ganze der Heimschen Grundlegung wichtige Feststellung ist, was über *das Verhältnis der einem Schema zugehörigen* verschiedenen *Dimensionen zueinander* gesagt wurde. Hier hörten wir, woran wir das Aufbrechen einer neuen Dimension erkennen, nämlich daran, daß

an einem Inhalt ein Unterschied zutage tritt, der im bisherigen Bilde desselben keinen Anhalt hat (die dimensionale Spaltung), sowie an der Notwendigkeit, Aussagen zu machen, die in dem bisherigen dimensionalen Ordnungsschema einen Widerspruch darstellen (das paradoxe Verhältnis). Entwickelt wurde das an dem Verhältnis der Raumdimensionen zueinander. Der etwas aufmerksame Leser ahnt aber schon hier, wo es damit hinaus will. Mit der dimensionalen Spaltung auf jenen „Akzent", der aus der letzten Dimension auf die Dinge des Glaubens fällt, weshalb dieser „Akzent" dort, wo die letzte Dimension nicht aufgegangen ist, ebenso wenig zum Bewußtsein kommt, wie die Flächenbezogenheit eines Punktes für ein Wesen, das seine Impressionen nur in der linearen Dimension unterscheidet. Und ebenso schwebt die Paradoxie der Glaubensaussagen schon als Ziel vor Augen, wo das paradoxe Verhältnis der das Dimensionsschema der die Räumlichkeit bildenden Dimensionen zueinander erörtert wird. Hierher gehört auch die Hervorhebung dessen, wie sich mit dem Aufgehen der Flächendimension eine fundamentale Veränderung des ganzen Weltbildes vollzieht — genau so wie für die Haltung des Glaubens.

Es ist doch ganz gewiß nicht so, daß die Untersuchung der Dimensionen der Raumauffassung rein von sich aus zu der Entdeckung von Verhältnissen führte, die dann überraschenderweise auch in jenen höheren Gebieten wiedergefunden werden. Sondern die hypothetischen Konstruktionen über das Verhältnis einer tatsächlich ungegebenen nur linearen Orientierung zu einer ebenso ungegebenen nur flächenhaften und dieser zu der uns allein wirklich zugänglichen des dreidimensionalen Raumes stehen von vorneherein unter der Direktive, die in jenen höheren Gebieten vorhandenen Verhältnisse auch hier schon aufzuweisen. Damit aber steht Heim selbst unter der Herrschaft des Einheitsstrebens der Vernunft, sofern dasselbe dahin geht „das Neue, noch nicht Dagewesene, soweit wie möglich als Wiederholung von Bisherigem zu interpretieren" (176). Denn worum anders handelt es sich hierbei als um die Feststellung: Jenes Eigenartige und Merkwürdige, das an der Welt

des Glaubens so befremdlich erscheinen will, ist in irgendeiner Analogie auch hier schon vorhanden? Auch sein Denken ist eben nicht nur ein Unterscheiden, sondern zugleich auch ein Einordnen und Zusammenordnen. Da nun aber seine philosophische Grundlegung dabei nicht den positiven Weg geht (vgl. oben S. 31), bleibt ihm hierfür nichts anderes übrig als die — eben doch auch rationale — Einordnung der Welt des Glaubens in den abstrakten Schematismus seiner Dimensionen.

5. Das eigentliche Kernstück der Entsicherung des Menschen bilden die beiden Abschnitte: „Ich und Welt" und „Ich und Du".

Zweierlei ist es, was zu dem Zwecke in dem ersten dieser beiden Abschnitte kritisch aufzulösen versucht wird. Einmal die Vorstellung des naiven Realismus von einer „ichlos in sich ruhenden Gegenstandswelt" (393) als einer Seinssphäre, die als eine einfach gegebene Tatsächlichkeit „fest wie ein Fels" dasteht und so „von der radikalen Fragestellung unberührt bleibt" (88). Gibt es das, dann gibt es auch „eine Beschäftigung, die an der Unabhängigkeit der Gegenstände teilnimmt", „die rein theoretische Haltung" (88), in die der Mensch sich aus seinen existenziellen Bedrängnissen als auf ein sturmfreies Gebiet herauszuflüchten versucht [1]).

In Wirklichkeit „gibt es keinen unterschiedenen Gegenstand, ohne daß die Unterscheidungsfunktion als notwendiger Gegenpol immer mit dabei ist" (87); was wir Gegenstand nennen, ist also nicht abgesehen von der Unterscheidungsfunktion und jenseits ihrer an sich da (88).

Das andere, was zerstört werden muß, ist der „Ichmythus". Einmal in der naiven Form der „Mythologie des Ichdings" als eines Gegenstandes unter andern Gegenständen, was zur weiteren Folge hat „den Mythus vom aneignenden Erkennen": die Erkenntnistätigkeit tritt „in Analogie zu den Funktionen, in denen ein lebendiger Gegenstand andre Gegenstände in seinen Bereich zieht", sich aneignet; was lediglich Unterscheidungsfunktion ist, wird in einen Akt des Erfassens

1) Vgl. Anmerkung 1 S. 33.

und Ergreifens — nämlich eben jener in sich bestehenden Gegenstandswelt — umgewandelt (111) und damit auch wieder die radikale Frage in falscher Sicherung zum Schweigen gebracht. — Die andre Gestalt des „Ichmythus" ist die Vorstellung des „der Zeitbewegung entrückten Ich" als des „wahren und absoluten Seins", in dem wir unmittelbar stehen (299), damit auch wieder unmittelbar herausgerettet aus allen existenziellen Unsicherheiten unseres Daseins.

Der Mythus vom gegenständlichen Ichding wird zerstört durch die Erwägung, daß wie sonst alles Gegenständliche so auch der Mensch als gegenständliches Objekt — das psychophysische Subjekt — „undenkbar ist" ohne die Unterscheidungsfunktion (84), also ebensowenig ein jenseits ihrer für sich Bestehendes wie sonst ein Gegenstand [1]).

Die ganze Vorstellung von einem für sich existierenden Ich beruht auf einem Denkfehler. Man nimmt „das einander Gegenübertreten von Subjekt und Objekt" als eine Sonderung, also als ein „Nebeneinandervorhandensein", während in Wirklichkeit Ich und Welt „nicht trennbar sind, sondern nur durch eine Abstraktion voneinander unterscheidbar" (112), „zwei Dimensionen oder Unterscheidungssphären" (125), die als solche im polaren Verhältnis zueinander stehen. Soweit Heim.

Heim hat *gewiß* darin Recht: diese unsre gegenständliche Welt ist *nicht* — *wie der naive Realismus* meint — ein unabhängig vom erkennenden Subjekt und jenseits seiner Erkenntnisaktion so für sich Bestehendes. Es wurde *aber* schon oben (S. 38) darauf hingewiesen, daß nicht etwa eine Unterscheidungsfunktion irgendwie von sich aus die Gegenstände macht. Diese gegenständliche Welt besteht vielmehr dadurch, daß sich auf *unser mannigfaltiges Betroffensein* der — wohl das Unterscheiden mit umschließende, aber nicht darin sich erschöpfende — *Auffassungsakt* richtet. Dann aber besteht wohl nicht

1) Woraus sich überdem ergibt, „daß das Subjekt der Unterscheidungsfunktion von dem psychophysischen Subjekt klar unterschieden werden muß", sofern der Vollzug dieser Funktion „jenseits des gegenständlichen Menschen liegt" (83).

diese gegenständliche Welt unabhängig von unserem Auffassen, wohl aber dasjenige, zu dem sie in einer Entsprechung steht, woher unser jeweiliges und mannigfaltiges Betroffensein kommt. Die sogenannte „Außenwelt“ hat ihre Gegenständlichkeit eben nicht „nur im Verhältnis zum anschauenden Ich“ (Heim 192), sondern erhält ihre „Objektivität“, das Moment des „unabhängig von mir Daseins“ unter dem Merkmal des Betroffenseins. Ohne das Betroffensein wäre für mich „meine Welt“ nicht die „Außenwelt“, die sie tatsächlich für mich ist[1]. Die volle Entverselbständlichung der Welt des Ich gelingt Heim nur dadurch, daß er sie gänzlich aus der Unterscheidungsfunktion hervorgehen läßt.

Ist aber das Auffassen der Grundakt, in dem sich das Erkennen aus der bloßen Zuständlichkeit des mannigfaltigen Betroffenseins löst, dann liegt hier auch die Wurzel der Vorstellung, daß wir durch den Erkenntnisakt etwas „erfassen“, und diese Vorstellung ist nicht ein ganz unzutreffender Mythus, wie es Heim, an diesem Nächstliegenden vorbeigehend, zu konstruieren versucht.

Und nun der „Ichmythus“. Sicher ist das Ich nicht ein Ding unter Dingen. Etwas anderes aber ist die Vorstellung von einem für sich bestehenden Ich. Es ist wohl richtig, daß das Ich und seine Welt nicht real trennbar sind. Aber doch nur insofern sind sie nicht real trennbar, als das Ich tatsächlich nur in dieser Bezogenheit existiert und in dieser Bezogenheit allein um sich selber weiß. Das Gegenübertreten von Subjekt und Objekt ist Ausdruck von etwas Elementar-Existenziellem, des unmittelbaren Lebensbewußtseins dessen, was Heim die gelebte und erlebende Mitte nennt und das unter dem Betroffensein steht.

Heim möchte, wie wir noch sehen werden (S. 43 f.), das Ich als irgendwie konstante und damit für sich existierende Größe ganz fort-

1) Es ist darum auch nicht zutreffend, wenn Heim (mit Künkel) sagt: „Vom Ich aus gesehen ist alles, was ich vorstelle, träume und denke, genau in derselben Weise außer mir, wie was ich wahrnehme“ (192). „Genau in derselben Weise“ eben nicht, weil es nicht unter dem Merkmal des Betroffenseins steht.

schaffen. Das Ich, so erklärt er, „ist nur scheinbar eine konstante Größe“. In Wirklichkeit ist es lediglich „Konstanz des Wechsels oder der immerwährenden Bewegung“ (281). Und doch redet er an einer andern Stelle unwillkürlich von derselben immerwährenden Bewegung als von einer „Aktion, in der ich begriffen bin“ (100). Ist das nun wirklich nur eine ungenaue Rede, während es in Wirklichkeit „kein von der Tat lösbares, ihr gegenüber isolierbares Subjekt gibt“ (113)? Natürlich gibt es kein von der Tat real lösbares Subjekt als Täter der Tat; das Ich ist nicht ein Gesondertes neben seiner Handlung. Es ist aber auf der andern Seite als das, wodurch diese Handlung besteht, als deren Verantwortlichkeitsgrund, nicht einfach ganz in sie hineingegeben. Es ist nicht einfach selbst das hier vor sich gehende Handeln. Diese Verhältnisse sind nicht damit erledigt, daß man sie als eine lediglich abstrakte Unterscheidung bezeichnet.

6. Den letzten Schritt zur Vernichtung des „Ichmythus“ wie der vom Ich unabhängigen „Außenwelt“ tut Heim in seinen Ausführungen über das Verhältnis Gegenwart-Vergangenheit. Da heißt es einführend: „Alles, was wir empfinden, vorstellen und denken, hat die Form der Zweiheit von Ich und Welt und kann nie aus dieser Zweiheit heraustreten“ (das im Vorhergehenden Ausgeführte). Wir sehen zweitens: „alles, was wir empfinden usw., hat die Form der Zweiheit von Gegenwart und Vergangenheit und kann nie aus dieser Zweiheit heraustreten“. Das führt auf die „Vermutung“[1]), es handle sich „um eine einzige Polarität, die nur von verschiedenen Seiten gesehen wird und auf diese Weise verschiedene Bezeichnungen erhalten hat“. Und das führt weiter zu der „unerhörten Gleichung“: „was als Welt gegenübertritt, ist immer das, was sich bereits als Vergangenheit niedergeschlagen und auf diese Weise objektiviert hat. Mit dem Wort Ich meinen wir das, was noch unentschiedene Gegenwart ist“ (129)[2]). Mit dieser These ist „der

---

1) Sperrung von mir.

2) Es ist übrigens zu beachten, daß das hier als „Gegenwart“ Bezeichnete nicht das Jetzt als perspektivische Mitte des Erinnerungsraumes ist, nicht ein Punkt in der Zeitstrecke der gegenständlichen Welt, sondern „das Jetzt als

Mythus vom Ichding bis auf seinen letzten Rest aufgelöst" (131): „Unsere Ich-Existenz besteht darin, daß fortwährend ein konkretes Geschehen, das die bewegte Mitte (die Gegenwart) bildet, Vergangenheit wird" (281), jene Konstanz der immerwährenden Bewegung, wovon schon die Rede war. Wir brauchen darum hierauf nicht noch einmal zurückzukommen.

Und das gegenständliche Weltganze? „Alle Objektivation ist Rückschau", „Rückblick auf bereits abgeschlossene Ereignisse" (190), ein Stehen im Erinnerungsraum. Was den „Bildern", aus denen sich so „das Weltganze zusammenfügt", im „Zustand der Gegenwart" entspricht, aus dem sie in beständigem Fluß als Vergangenheit hervortreten, „was es also im letzten Grunde ist, was sich hier vergegenständlicht, darüber können wir nichts mehr sagen" (230).

Nun fallen wir wirklich ins Bodenlose; und die Frage mag sich aufdrängen: „warum müssen wir immerfort diese Bewegung machen? Warum steht alles in diesem Übergang?" (282). Aus dem Bisherigen ließe sie sich dahin beantworten: jene Vermutung hat uns in diese Lage versetzt. Denn auf jene Vermutung der Einheit der beiden Verhältnisse: Ich-Gegenstand und Gegenwart-Vergangenheit stützt sich doch alles. Heim sucht aber dieser Vermutung nachträglich eine Stütze zu geben. Wenigstens kann so etwas in dem liegen, was er über die Objektivation der Wahrnehmung und Empfindung ausführt. Diese sei Rückschau, das Wahrgenommene also immer schon ein Gewesenes im Erinnerungsraum. Ob das wirklich aus der Beobachtung stammt, oder nicht vielmehr auf Grund jener grundlegenden Vermutung konstruiert ist? Gewiß ist der Wahrnehmungsakt, und so auch der Empfindungsakt, nicht dasselbe wie die bloße Zuständlichkeit des unmittelbaren Betroffenseins. Das Aufmerken auf den besonderen Inhalt des Betroffenseins im Auffassungsakt des Wahrnehmens und Empfindens vollzieht sich aber doch keineswegs erst, wenn das Betroffensein „erinnert" wird, sondern unmittel-

Nullpunkt", ein ganz Anderes, das der ganzen Zeitstrecke „als das gegenübertritt, ohne dessen Dabeisein die ganze Punktreihe der Strecke gar nicht wäre, das also das Zustandekommen der Zeitstrecke allererst möglich macht" (143).

bar im Betroffensein selbst als eine eigentümliche Verdeutlichung dieses Betroffenseins. Es geht also nicht wohl an, das Beides so auseinanderzureißen, wie das hier geschieht.

Dann aber ist auch die „Gegenwart", in der und nicht nur aus der unsere gegenständliche Welt auftaucht, nicht jenes schlechthin Unzugängliche. Sie ist das unmittelbare Betroffensein zusammen mit seiner Verdeutlichung im Auffassungsakt. Und das Weltganze wird nicht „jeden Augenblick aus dem Nichts geschaffen" [1]).

7. Die Aufgabe der Heimschen Grundlegung ist grade auch, nachzuweisen, daß der Relativismus, dessen konsequente Durchdenkung zur „Verzweiflung" führt, die unserer Lage entsprechende und in ihr begründete Denkhaltung ist.

Wir hörten schon: was den Bildern, aus denen sich das Weltganze zusammenfügt, im Zustande der Gegenwart entspricht, was es also im letzten Grunde ist, was sich hier vergegenständlicht, darüber können wir nichts sagen. Es ist in der Tat so: „Das Weltganze wird jeden Augenblick aus dem Nichts geschaffen" (230). Kommt aber so alles aus dem schlechthin unbestimmbaren Nichts, dann ist „der Fortbestand" des ganzen Gebildes nicht mehr als „eine bloße Möglichkeit" (231). Es kann weiter so kommen; es kann aber auch ganz anders kommen. Stecken wir aber in einem solchen „es kann so sein, es kann aber auch ganz anders sein", dann stecken wir ganz im Relativen.

Heim sucht auch noch durch die folgende Ausführung nachzuweisen, daß „dec Relativismus der notwendige Ausdruck des Vergegenständlichungsprozesses ist, in dem wir leben" (286). Er greift dazu zurück auf den Unterscheidungsakt. „Etwas ist dadurch Gegenstand, daß ich es von einem andern unterscheide." „Ein Objekt ist immer ein Gegenstand, der etwas hat, was andre nicht haben, und

1) Heims Kennzeichnung der Gegenwart als Unentschiedenheit paßt nur auf die aktuelle Gegenwart des vor praktische Entscheidungen gestellten Menschen. Hier freilich ist das Entschiedene immer zugleich auch das Vergangene. Ganz ersichtlich ist sein ganzer Begriff der Gegenwart und Vergangenheit von da aus konstruiert.

etwas nicht hat, was andre haben", d. h. aber „eine Möglichkeit inmitten einer unendlichen und unabschließbaren Reihe von Möglichkeiten" (286) und „erscheint so als etwas, das auch anders sein könnte" (285). Also „alles, was in den objektiven Zustand übergegangen ist, das ist eben damit relativ geworden" (286). Die eine Quelle des Relativismus ist „der Akt, den wir auf Grund des Ich-Es-(resp. Ich-Gegenstand-) Verhältnisses vollziehen, in dem alles, was zunächst unanschaulich gegeben war, uns als anschauliches Es gegenübertritt" (291).

Hat Heim damit wirklich bewiesen, daß Gegenständlich-Sein zugleich bedeutet: auch anders sein können? Oder bedeutet nicht vielmehr die mit Unterscheidung verbundene Auffassung eines Etwas grade die Feststellung, daß es eben dieses bestimmte Besondere ist? Und dies bestimmte Besondere ist es auf Grund des ganz bestimmten und besonderen Betroffenseins, das im Auffassungsakt zur Verdeutlichung kommt. Bei Heim steigt die ganze Gegenstandswelt aus einem absoluten Dunkel empor und wird so mit allen ihren gegenständlichen Abgrenzungen erst durch den Unterscheidungsakt erzeugt. So entsteht das Bild von einer Allmöglichkeit, innerhalb derer bei Bestimmung eines Gegenstandes Abgrenzungen vollzogen werden, die ebensogut anders hätten erfolgen können.

Natürlich können Gegenstände alle möglichen Eigenschaften haben. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß also auch dieser Gegenstand alle möglichen Eigenschaften haben könnte. Jener Satz ist ja doch lediglich ein Ausdruck dafür, daß das Wort „Gegenstand" eine zusammenfassende Bezeichnung für allerlei Verschiedenes ist. Darum kann aus ihm nicht gefolgert werden: also kann jeder Gegenstand alle möglichen Eigenschaften haben.

8. Die gegenständliche Welt mit ihrem alles In-sich-feste auflösenden Relativismus ist eine Welt zum Verzweifeln. So wird also der „Grundakt", auf dem sie beruht, selber ein Akt der Verzweiflung sein. Sie ist „die zum Bild erstarrte Verzweiflung" (326). Allerdings einer „latenten". Einer Verzweiflung nämlich, die dort irgendwo in den Dunkelheiten des Ich-Jetzt (oder

Gegenwart) vorhanden ist, einer hintergründigen Verzweiflung, auf deren Vorhandensein wir doch wohl nicht anders kommen als von da aus, daß die Welt, welche wir jener Grundaktion verdanken, zum Verzweifeln ist, nämlich wenn wir sie in der Beleuchtung der unendlichen Reflexion richtig sehen als eine Welt, in der alles „heimatlos in einer unendlichen Reihe von Möglichkeiten steht" (323).

Ausdruck dafür ist im besondern das „*Bild des unendlichen* Raumes, der unendlichen Zeitstrecke, des anfangslosen und endlosen Weltgeschehens, der unendlichen Kausalkette ... des progressus und regressus in infinitum" (323). Bedeutet doch die Unendlichkeit des Raumes: alle Mühe des unendlichen Wanderns ist umsonst; es würde immer noch ebensoviel Raum zu durchmessen sein. Die Unendlichkeit der Zeit: „ich komme keinem Ziele näher, wenn ich Jahre um Jahre zurücklegte" (324): „das mühsame Gehen auf der Zeitstrecke ist ein Auf-der-Stelle-Treten" (325). Der unendliche Kausalzusammenhang: „auch die Forschungsarbeit ist von dem verzweifelten Bewußtsein begleitet, eine vergebliche Anstrengung zu sein" (325); immer sind wir von der ersehnten (letzten) Lösung der Warumfrage gleich weit entfernt.

Hat es aber mit der gegenständlichen Welt diese Bewandtnis, beruht ihr Vorhandensein auf einer so gearteten Grundaktion, dann ist diese Wirklichkeitsform eben nicht die Welt, wie sie sein soll. Die Grundaktion, die ihrem Dasein zugrunde liegt, ist die Gott entgegengesetzte. Und von hier aus münden Heims Gedankengänge in dem was ich oben (S. 35) eine Art modernen Gnostizismus nannte.

Bei *seinen Ausführungen* über die gegenständliche Welt *nimmt* nun aber *Heim eine bestimmte Stimmungswirkung der Unendlichkeit als das Normale*. Diese seine Stimmung ist: „verloren in der Unendlichkeit". Der „Romantik" der unendlichen Welt, des unendlichen Fortschritts, des beständigen Forschens stellt er *eine Art negativer Romantik der Unendlichkeit* entgegen. Zum Verzweifeln ist die Raumunendlichkeit doch nur, wenn man in ihr so ganz eigentlich herumkutschieren will, wie Heim uns das in seinen ausführenden Beispielen vor Augen führt; und die Zeitunendlichkeit, wenn man sie durchaus durchlaufen will; der unendliche Kausalzusammenhang,

wenn man durchaus die letzte Warumfrage beantwortet haben will. Erst dadurch aber wird die Unendlichkeit zum Bilde der Verzweiflung. Warum soll das Schweifen der Gedanken durch die unendlichen Weiten des Raumes — anders als so „durchwandert“ man diese Unendlichkeit ja gar nicht — nicht grade als erhebend erlebt werden dürfen? Warum nicht ebenso der gewaltige Strom der Zeit — die leere Zeit ist ja eine bloße Abstraktion? Und wäre es nicht vielmehr grade zum Verzweifeln, wenn mit der Beantwortung der letzten Warumfrage alles Forschen stillstände? Wer geht denn beim Forschen selbst jenen ganz abstrakten regressus in infinitum? Das tatsächliche „warum“ ist allemal ein konkretes „warum“. Der leere Warum-Regressus benutzt die Warumfrage anstatt zur konkreten Arbeit zu einem sich leerlaufenden bloßen Gedankenspiel.

9. Zur Vollendung kommt der Relativismus dadurch, daß die Ich-Du-Beziehung als eine neue Dimension hinzutritt (292). Es erübrigt uns noch, auf die hierher gehörigen Ausführungen einzugehen, wobei wir uns auch hier auf das beschränken, was unmittelbar zur Entsicherung des Menschen gehört, ohne auf die Fülle anderweitiger Erörterungen einzugehen.

Das Du tritt als ein Störefried in die Ich-Es-Welt hinein. Dabei ist nicht in erster Linie an den Anspruch gedacht, durch welchen das Du jenes Ich aus seinem — vermeintlichen — Bei-sich-selbst-Sein heraustreibt, sondern an die letzte Relativisierung und damit Entsicherung seiner Erkenntnis. Mit dem Du tritt nämlich ein zweiter perspektivischer Mittelpunkt eines Gesamtweltbildes auf den Plan und damit zugleich ein anderes Gesamtweltbild, das mit dem des Ich nicht in Deckung gebracht werden kann. Uns interessiert hier nun nicht, was Heim darüber ausführt, wie das Ich dieses Du mit dessen Weltaspekt in dem eigenen unterzubringen versucht. Das Entscheidende ist für unsern Zusammenhang, daß jetzt die gesamte gegenständliche Welt des Ich lediglich als eine neben unendlich viel anderen Möglichkeiten erscheint, die alle nicht untereinander in Deckung gebracht werden können. „Das, was wir die Welt nennen, die Wirklichkeit, in der wir handeln müssen“ — dieser praktische Akzent ist bei Heim immer mit dabei — „ist die unvorstellbare Ein-

heit der Weltaspekte von vielleicht unzähligen bekannten und unbekannten Subjekten, deren jedes uns begegnen kann"; und „wir haben durchaus nicht in unserer Gewalt", von welcher Seite aus das geschehen kann (269). Das ist die unheimliche, ihre Sicherheit bis zum Letzten erschütternde beständige Gegenwart des Du in unserer Ich-Welt.

Ob hier in Heims Gedankenführung nicht ein ähnlicher Fehler liegt, wie der, welchen er der idealistischen Ichspekulation vorwirft? Tritt nicht vielleicht das Du nur darum jetzt so störend dazwischen, weil bei der Konstruktion der Ich-Es-Welt von ihm in unzutreffender Weise abstrahiert wurde? War nicht vielleicht *die ganze Konstruktion der Ich-Es-Welt* ein *Fehlgriff künstlicher Abstraktion?*

Woher kommen denn z. B. in meine Welt die Jupitermonde, der Himalaja, die Vorstellung von irgendeinem Lebewesen, das ich niemals gesehen habe, oder in meinen „Erinnerungsraum" irgendein ägyptischer Pharao fernster Vergangenheit, die Azteken, die Schlacht bei Austerlitz? Daß das alles aus dem Dunkel des Ich-Jetzt emportauche, ist doch ein ganz phantastischer Gedanke. Es zeigt sich hier vielmehr, daß das Du in dieser meiner Welt schon immer gegenwärtig war auf eine in keiner Weise unheimliche Art. Wir haben doch das alles vom Du her.

Diese meine gegenständliche Welt ist eben nicht eine Welt des bloßen Ich, sondern von vorneherein eine Welt des *Wir*.

Daß diese gegenständliche Welt *unsre* Welt ist, zeigt sich auch darin, daß wir uns über sie ja doch weithin auf das schönste verständigen können. Wohl nicht so gar leicht dort, wo das Ich, aber nun nicht das unfaßbare Ich-Jetzt, sondern das konkrete Ich mit seinen tiefsten Einstellungen eine Rolle spielt. Aber soweit wir unter demselben Betroffensein stehen und an diesem ein Auffassen erwacht, haben wir einfach, trotz Farbenblindheit und Unempfindlichkeit für Tonintervalle Einzelner, dieselbe gegenständliche Welt, die zu dem „woher" unseres Betroffenseins in irgendwelcher Entsprechung steht. Es ist merkwürdig, wie — wenigstens auf der menschlichen Ebene — die Welt des Ich und Du sich gar nicht gegenseitig relativisieren, sondern von vornherein als unsere Welt in Eins sind. Eine Kon-

struktion, die an diesen Tatsächlichkeiten vorbeigeht, muß es sich schon gefallen lassen, daß man zu ihr ein Fragezeichen setzt.

10. Heims gesamter philosophischer Grundlegung könnte man die Nebenüberschrift geben: Gott oder die Verzweiflung. Und seine Einstellung scheint dabei die zu sein, daß es zu Gott nur über die Verzweiflung geht. Ob das wirklich so ohne weiteres als das Normative hingestellt werden kann? Oder ist nicht vielleicht diese so starke Unterstreichung der Verzweiflung mit ihrem Superlativismus lediglich eine bestimmte persönliche Note in einem mannigfaltigeren Gesamtumfang christlicher Lebenshaltung und christlicher Lebensanschauung? Und diesem bestimmten „Aspekt" des Christentums würde dann hier eine Subkonstruktion zu geben versucht, die ihn in den letzten uns erfaßbaren Grundlagen unserer Wirklichkeit zu gründen versucht.

Diese Begründung selbst aber steht unter dem Bedenken, daß die radikale Frage, die zur „Verzweiflung" führt, hier nicht aus der unmittelbaren Wirklichkeit des gelebten Lebens emporsteigt, sondern in eigentümlich intellektualistischer Färbung an einer gedanklichen Konstruktion erwacht. —

Ich möchte aber nicht schließen, ohne meiner aufrichtigen Hochachtung Ausdruck zu geben für den Ernst und die Kraft und die weite Schau der hier vollzogenen Gedankenleistung. Wir begegnen uns hier in den letzten Gebieten der Erkenntnis, in denen allezeit die persönliche Welteinstellung bestimmend bedeutsam wird und wo man darum oft genug dem andern dadurch seinen Respekt bezeigt, daß man ein ernsthaftes Streitgespräch mit ihm zu führen sucht.

Religion und Philosophie.

Eine Erwiderung

von Professor Dr. Richard Kroner in Kiel.

In seiner Besprechung meines Buches „Die Selbstverwirklichung des Geistes" (ZThK 1931, 6. Heft, S. 443 ff.) hat Professor Stepun meine Ausführungen über das Verhältnis von Religion und Philosophie einer ebenso geistreichen wie scharfen Beurteilung unterzogen; die von ihm vorgebrachten Einwände fordern ihres eigenen Gewichtes und der Wichtigkeit der Sache wegen eine Erwiderung heraus. Zwar kritisiert Stepun nicht so sehr die Folgerichtigkeit meiner Gedanken als vielmehr die „innere Haltung", aus der diese Gedanken stammen, so daß es vergeblich erscheinen könnte, wenn ich mich gegen seine Argumente mit Gegenargumenten wehrte, falls nämlich die Kluft, die nach seiner Überzeugung zwischen seiner und meiner „Haltung" besteht, auf solche Weise doch niemals übersprungen werden könnte; da es aber immerhin Argumente sind, die Stepun ins Feld führt, da er seine „Haltung" mit den Waffen des Denkens zu motivieren und gegen die meinige zu befestigen sucht, so muß es erlaubt sein, diesen Argumenten mit derselben Waffe zu begegnen: jedenfalls muß durch einen solchen ehrlich geführten Kampf der Gegensatz der beiden Haltungen in ein helleres Licht gestellt werden können. Dieser gedanklichen Erhellung wollen die folgenden Überlegungen dienen.

Stepuns Angriff richtet sich vor allem gegen die Art und Weise, in der ich das Verhältnis Gottes zur Welt bestimmt habe. „Das Göttliche an Kroners Gott ist sein Wesen, ich möchte sagen, sein Antlitz. Das Ungöttliche — die von Kroner ihm zugedachte Bedeutung für die

Welt, seine Stellung in ihr und zu ihr" (449). „Dem christlichen Gotte der Kronerschen Konzeption kommt nur das göttliche Antlitz zu; nicht aber auch diejenige Stellung Gottes zur Welt, die das Ruhen der Welt in Gott bedeutet, auch nicht seine allschöpferische Funktion" (450). Dieser Einwurf bezieht sich darauf, daß ich eine scharfe Grenzlinie zwischen der Religion und allen anderen geistigen Gebieten ziehe und auf Grund dieser Grenzsetzung behaupte, Gott als die „antlitzhafte" Persönlichkeit, von der die religiösen Urkunden des Christentums reden, und an den sich der betende und der anbetende Mensch wendet, sei weder in der Naturwissenschaft noch in der Politik noch in irgendeinem anderen Bereich der Kultur anzutreffen, er dürfe daher weder zum naturwissenschaftlichen noch zum politischen Argument noch auch zum philosophischen Prinzip gemacht werden.

Stepun sieht sehr genau, daß ich in dieser Hinsicht von Hegels Ineinssetzung Gottes und des absoluten Geistes abweiche, wie er überhaupt in erfreulichem Gegensatz zu manchen anderen Kritikern meines Buches die Differenz zwischen meinen Gedanken und einem orthodoxen Hegelianismus stark betont: in der Tat stehe ich in nicht unwesentlichen Punkten Kant und Fichte näher als Hegel. Obwohl Stepun aber diese meine Abweichung von Hegels Metaphysik nicht nur sieht, sondern sie als die für unsere Zeit allein mögliche „Deutung und Vollendung Hegels" begrüßt und rühmt, will es die eigentümliche Dialektik, die im Verhältnisse von Religion und Philosophie enthalten ist, daß Stepun in seiner Bekämpfung meines Standpunktes sich dem Typus der Hegelschen Auffassung dieses Verhältnisses wieder sehr viel mehr annähert, und daß er an meiner Auffassung gerade das, was er an ihr gelobt hat, und worin sie sich von der Auffassung Hegels unterscheidet, andererseits doch auch wieder tadelt.

In der Tat, wenn Stepun fordert, die Philosophie solle den „antlitzhaften" Gott als solchen denkend erfassen, und sie solle auf Grund dieses Erfassens aus Gott die gesamte Welt mitsamt der menschlichen Kultur und Geschichte religiös-philosophisch verstehen, so befindet er sich mit solcher Forderung in sehr viel größerer Nähe zu jenem Hegelianismus, den meine Auffassung gerade zu vermeiden sucht. Nicht zufällig beruft er sich, um die Möglichkeit eines solchen religionsphilo-

sophischen Verstehens zu erweisen, gerade auf die „speziell an Hegel emporgewachsene russische Geschichts- und Religionsphilosophie" (452)! Allerdings unterstreicht Stepun dabei, daß das von ihm geforderte philosophische Denken im „translogischen Zeichen des höchsten Namens" zu üben sei: diese Bemerkung richtet sich gegen jene Tendenz der Hegelschen Metaphysik, die als panlogistisch bezeichnet zu werden pflegt. Der sogenannte Panlogismus Hegels beruht indessen seinerseits auf einem Logikbegriff, der keineswegs mit dem sonst gebräuchlichen übereinstimmt; vielmehr ist Hegels Logik, wie ich im zweiten Bande meines Werkes „Von Kant bis Hegel" nachgewiesen habe, selbst eine Trans- oder Metalogik, sie ist gar nichts anderes als der Versuch, das Mystische in ein Logisches, aber auch das traditionell Logische in ein Mystisches zu verwandeln: Hegels Logik ist aus diesem Grunde Hegels Metaphysik. Nicht mit Unrecht sagt Jean Wahl in seiner Schrift „Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel" (1929): „Ce qu'il y avait primitivement au fond de l'âme de l'auteur de la logique, c'était une vision chrétienne de la croix et une vision böhmienne de la colère de dieu."

Stepun will aus dem religiösen Bewußtsein heraus philosophieren, er will als Philosoph innerhalb der Sphäre dieses Bewußtseins verharren. Aber er reflektiert nicht auf die Dialektik dieses Wollens. Wenn er tadelt, daß bei meiner Auffassung Gott und Welt auseinandergerissen werden, so nur deshalb, weil nach seiner Auffassung die Philosophie auch die nichtreligiösen Bewußtseinsgebiete sub specie Dei, und zwar des antlitzhaften christlichen Gottes begreifen sollte, nicht aber sub specie des in diesen Gebieten sich verwirklichenden Geistes. Aber heißt dies nicht gerade das tun, was Stepun gerne vermeiden möchte, nämlich Gott seiner religiösen Wirklichkeit entkleiden, ihn — mit Stepun zu reden — seines Gewandes berauben und von seinem Throne stoßen? Wie soll es möglich sein, zugleich die religiöse „Haltung" zu wahren, für die Gott die antlitzhafte Persönlichkeit ist, der sich der Fromme nur auf persönliche Weise, nur als Geschöpf und Sünder zu nähern vermag, und — über Gott zu philosophieren? Muß nicht ein solches Philosophieren, an der religiösen Haltung gemessen, als ein lästerliches Tun erscheinen, das die dem Menschen gesteckten Grenzen überschreitet? — Maßt sich der Mensch dann nicht an, Gott

dem menschlichen Verstande zu unterwerfen und ihm, wenn nicht als Überlegener, so doch als Ebenbürtiger gegenüberzutreten, statt sich dem Willen Gottes zu unterwerfen oder bei ihm Vergebung zu suchen?

Die religiöse und die philosophische Haltung scheinen daher in der Tat miteinander unvereinbar, und diese Unvereinbarkeit wird nicht dadurch geändert, daß die Philosophie, die Stepun möchte, „translogisch" verfährt und in Gottes heiligem „Namen" ihre Aufgabe löst, sie bleibt vielmehr auch dann Unvereinbarkeit. Dem antlitzhaften Gotte kann ich nur antlitzhaft, d. h. von Person zu Person, nur in der Haltung des Betenden oder Anbetenden mich nähern, sowie Gott sich seinerseits mir nur nähern kann, wenn ich diese Haltung annehme. Nimmermehr aber vermag ich in demselben Akte diese Haltung zu bewahren und mich denkend über sie zu erheben, indem ich, wenn auch translogisch, von Gott spreche, anstatt zu ihm zu sprechen, oder indem ich Gott in gedankliche Beziehung zur Welt setze, statt in mir Gott zuliebe die Welt zu überwinden, wie es das Vorbild Christi von mir fordert. Die gläubig-tätige, individuell-persönliche Überwindung der Welt gestattet mir gerade nicht, was Stepun von der Philosophie geleistet wissen möchte: die Welt aus Gott zu begreifen, Gott und Welt denkend so zu verbinden, daß die Welt als Gottes Schöpfung betrachtet wird, die im Frieden seiner Hände ruht. Im Zeichen des höchsten Namens darf ich mich gerade nicht „angesichts" der Welt „beruhigen", sondern muß ich vielmehr auf die Welt Verzicht leisten und mich Gott allein hingeben, — dem Gotte, der in der Welt gelitten hat, und der von der Welt gekreuzigt worden ist.

Die Tätigkeit des Begreifens ist keine Tätigkeit des religiösen Bewußtseins, insofern es religiös ist; in dem Augenblick, in dem Stepun den christlichen Gott denken will, indem er ihn mit den Mitteln des Begriffs zu erfassen sucht, verläßt er die religiöse Sphäre des Bewußtseins. Die Reflexion auf dieses Verlassen oder dieses Grenzüberschreiten fehlt aber bei Stepun, deshalb glaubt er widerspruchslos zugleich in der religiösen und in der philosophischen Sphäre sich bewegen und beide als religiöse Sphäre in eins setzen zu können. Aber gerade dadurch begegnet es ihm, daß er den christlichen Gott,

statt ihn aus dem religiösen Bewußtsein und in Beziehung zu ihm zu begreifen, vielmehr verbegrifflicht: nur so gelingt es ihm scheinbar, jene „Halbierung“ Gottes, die er mir vorwirft, seinerseits zu vermeiden. In Wahrheit vermeidet er sie nur auf Kosten sowohl der Reinheit des religiös gemeinten, vom religiösen Bewußtsein vorgestellten oder erlebten antlitzhaften Gottes als auch der Reinheit der philosophisch gemeinten, vom philosophischen Bewußtsein gedachten antlitzlosen Idee des in sich entzweiten und sich versöhnenden Geistes. Religion und Philosophie stehen in einem begrifflich-dialektischen Verhältnisse zueinander, in einem Verhältnisse, das nur vom philosophischen, nicht aber vom religiösen Bewußtsein gedacht werden kann. Das ergibt sich am deutlichsten aus dem unbestreitbaren ideellen Tatbestande, daß zwar die Religion in den Gesichtskreis der Philosophie, nicht aber die Philosophie in den Gesichtskreis der Religion eintritt, — daß mithin über den Gesichtskreis der Religion hinausgegangen werden muß, sobald die Religion und der vom religiösen Bewußtsein erlebte antlitzhafte Gott gedacht werden soll.

Stepun wendet gegen meine Haltung ein, daß sie unverträglich sei mit derjenigen, die der zu Gott betende Mensch einnimmt. Meine Haltung mache Gott zu einem metaphysischen Begriff, den der Mensch nicht anreden, zu dem er nicht beten kann. In Wahrheit habe ich die religiöse Sphäre gerade deshalb so sorglich und bestimmt von der philosophischen Sphäre des sich denkenden Geistes abgetrennt, um zu vermeiden, daß der antlitzhafte Gott, der heilige Wille, zu dem der Betende sich hinwendet, ein „metaphysischer Begriff“ werde, während Stepun umgekehrt dadurch, daß er sich für fähig hält, diesen antlitzhaften Gott zum höchsten Prinzip des philosophischen Denkens zu machen, ihn vielmehr in einen metaphysischen Begriff verwandeln müßte! Der Unterschied zwischen Stepun und mir besteht allein darin, daß ich auf die Tätigkeit des Begreifens reflektiere und mir zum Bewußtsein bringe, was ich tue, während Stepun glaubt, ohne solche Reflexion, d. h. naiv philosophieren zu dürfen!

Es ist wahr, daß der philosophierende Geist als solcher nicht betet, aber das heißt doch nichts anderes, als daß er als philosophierender eine andere Haltung einnimmt und einnehmen muß als das reli-

giöse Bewußtsein. Der Unterschied dieser Haltungen, der allerdings besteht, und der mit aller Entschiedenheit begrifflich zur Anerkennung und zum Selbstverständnis gebracht werden muß, wird von Stepun irrtümlich als Unterschied zweier möglicher philosophischer Haltungen gedeutet, während er in Wahrheit der Unterschied religiösen und philosophischen Verhaltens ist!

Stepun fragt nach dem „ganzen Menschen" und möchte ihn gern als den Menschen der religiösen Haltung verstehen. Aber der religiöse Mensch verneint als religiöser gerade die menschliche Ganzheit, wie ein Blick in die Evangelien lehrt; für den Menschen im Sinne des Evangeliums sind Wissenschaft und Kunst, Wirtschaft und Staat keine positiven Werte, sondern höchstens solche, die er gleichgültig duldet. Zu diesen für den religiösen Menschen gleichgültigen Werten gehört auch die Philosophie. Der religiöse Mensch denkt sich selbst nicht als „ganzen Menschen", weil er sich überhaupt nicht im Sinne der Philosophie denkend erfaßt. Der sich denkende Mensch aber findet sich in sich gespalten, in denjenigen, der denkt, und in denjenigen, der gedacht wird, — dieser Gespaltenheit zum Trotz aber denkt er zugleich seine Identität mit sich: die Identität des Denkenden und des Gedachten. Diese Reflexion beweist, daß die „Ganzheit" des Menschen weder durch die religiöse Haltung noch freilich auch durch die philosophische Haltung allein gewonnen werden kann, sondern vielmehr nur, insofern der Mensch alle Gebiete des geistigen Lebens durchschreitet. „Ganzheit" ist kein einem einzelnen Gebiete zuzuordnender stabiler Zustand des Menschen, sondern vielmehr Dynamik des Werdens, des erlebenden Lebens und Sich-Verwirklichens. Diese Dynamik vermag nicht nur faktisch niemals, in keinem Augenblicke zu enden und in ein Gewordensein einzumünden, sondern auch sinnhaft ist der Mensch in keinem einzelnen Verhalten am Ziele, er ist daher in keinem „ganz". Die Sphäre des religiösen Lebens ist eine Stufe, aber auch nur eine Stufe dieses endlosen Weges.

Stepun hält meinen Gedanken entgegen, daß, wenn sie zuträfen, eine religiöse Einigung und Vereinigung der Menschen nicht möglich wäre. Es ist zuzugeben, daß die geistigen Unterschiede zwischen den Menschen niemals ausgelöscht werden können. Zwar wird auch der philosophierende Mensch sich mit den anderen Menschen in gemein-

samem Gottesdienste so zu einen vermögen, daß er diese Einigkeit, dieses Einswerden fühlt, — denn als Betender und Anbetender philosophiert er nicht; dennoch wird sein Gefühl dieses Einswerdens ein anderes sein als das der Nichtphilosophen. Aber diese individuelle Andersheit braucht die Inbrunst des religiösen Gefühles nicht zu beeinträchtigen und wird sie um so weniger beeinträchtigen, je besser das Denken um das Recht und die Eigenart des religiösen Lebens weiß. Einen Spinoza wird man sich nicht leicht als Glied einer Gemeinde vorstellen können, obwohl auch er die Sehnsucht hatte, sich einer solchen Gemeinde anzuschließen, und zeitweise versucht hat, diese Sehnsucht zu stillen; aber Spinoza beraubte sich auf Grund seiner rationalistischen Metaphysik dieser Möglichkeit: in ihm verdrängte und ersetzte das Denken schließlich das Beten, — was ist seine Ethik anderes als ein im Denken sich vollziehendes grandioses Gebet zu dem Gotte, dem er einen philosophischen Tempel erbaut, und dem er in „intellektueller Liebe" sich hingibt? Bei ihm war die Philosophie an die Stelle der Religion getreten; sie durchdrang nicht nur sein gesamtes geistiges Leben, sondern zehrte es ganz in sich auf, in ihr glaubte er somit seine „Ganzheit" finden zu können und gefunden zu haben.

Wie Spinoza rationalistisch-unkritisch philosophierte, so will Stepun christlich-religiös, jedoch ebenso unkritisch philosophieren. Das aber widerstreitet der Einsicht des reflektierenden Denkens, wie sie durch Kant gewonnen worden ist. Der philosophierende Verstand verliert als solcher diejenige Ganzheit, die der nichtphilosophierende Christ fühlt, und muß sie verlieren. Der Imperativ, den Stepun daraus herleitet, der Mensch solle so philosophieren, daß er sich auch als philosophierender die Ganzheit des nichtphilosophierenden Christen bewahrt, fordert Unerfüllbares. Er gründet sich auf die nur dem naiven Denken gültige Voraussetzung, daß der philosophierende Christ schon als Christ ein ganzer Mensch sei. Wenn diese Voraussetzung zuträfe und standhielte, — warum in aller Welt beginnt dann der Christ überhaupt zu philosophieren? Warum hat die europäische und selbst die russisch-orthodoxe Christenheit dann überhaupt jemals den Weg des Denkens, den Weg der Theo-Logie beschritten? Warum ist sie nicht mit Tertullian dabei geblieben zu sagen: „Wir bedürfen

seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium verkündet worden?" Warum ist sie über diese theologische und philosophische Abstinenz hinausgegangen und zur Schöpfung großer an die „Heiden" Plato und Aristoteles sich anschließender Systeme geschritten? Doch nur, weil das Christsein als solches die Ganzheit des Menschen eben nicht zu verwirklichen vermochte, weil die geistige Notwendigkeit vielmehr eine denkerische Er-Gänzung des religiösen Menschen verlangte. Konsequent denkt nur, wer diese Notwendigkeit entweder ableugnet, oder wer aus ihr den Schluß zieht, daß die Geschichte des Denkens bejaht, und daß die Haltung des Philosophen mit derjenigen des Christen denkerisch versöhnt werden muß!

Der religiöse Gehalt des christlichen Bewußtseins wird durch die philosophische Reflexion nicht geschmälert, vielmehr wahrhaft begriffen. Für die Reflexion können freilich die religiösen Vorstellungen nicht dieselbe Bedeutung behalten, die sie für das christliche Bewußtsein haben: indem sie als religiöse Vorstellungen begriffen werden, verlieren sie ihre religiöse Unmittelbarkeit und Naivität; die Reflexion bewegt sich nicht mehr in dem Kreis der Bilder und Symbole, in dem das christliche Bewußtsein beheimatet ist, sie hat ihren Standort vielmehr außerhalb oder (wenn das Bild der Stufen gewählt wird) oberhalb dieses Kreises (womit jedoch keine Rangordnung bezeichnet werden soll, denn die Reflexion vermag, wie ich in der „Selbstverwirklichung des Geistes" gezeigt habe, die religiöse Versöhnung des Bewußtseins an Versöhnungsgehalt nicht zu übertreffen). Während die Religion in Bildern und Vorstellungen lebt und daher das in den Bildern und Vorstellungen Gemeinte zu ihrem „Gegenstande" hat, reflektiert die Philosophie auf den Bild- und Vorstellungscharakter und setzt das religiös Gemeinte in Beziehung zur religiösen Einbildungskraft und Vorstellungstätigkeit des Geistes. Der antlitzhafte Gott des Christentums wird so freilich ein auf die Tätigkeit des Geistes bezogener, ein ihr innewohnender Gott; das ist es, was der theologischen Kritik, zu deren Sprecher sich Stepun macht, anstößig erscheint. In der Tat wird das Bedürfnis nach Philosophie für den religiösen Menschen immer ein Anstoß bleiben: daher die versteckte oder offene Abneigung der christlichen Theologie gegen

die Philosophie, die sich nicht nur bei den frühchristlichen Kirchenvätern wie bei Tertullian, sondern bekanntlich auch bei dem jungen Luther zeigt, wenn er die Philosophie ein altes Weib nennt, das nach Griechenland stinkt. Diese Abneigung verschwindet nur dort, wo die Philosophie entweder zur ancilla theologiae herabgedrückt oder aber ihrer metaphysischen Würde für verlustig erklärt wird. Philosophisch anstößig aber ist allein eine Auffassung von der Tätigkeit des Geistes, die aus unmetaphysischer, bloß psychologisch-anthropologischer Sicht entspringt. Der wahre Begriff des Geistes ist von metaphysischer Dignität, die wahre philosophische Reflexion ist, wie die Religion, die Kunst, die Politik, wie überhaupt alles menschliche Erleben und Schaffen, nicht Tätigkeit eines „bloß" reflektierenden Bewußtseins, sondern das Sich-seiner-selbst-bewußt-werden des absoluten Seins als des in sich entzweiten und sich mit sich einenden endlich-unendlichen Geistes.

Indem der Geist diese seine Selbstverwirklichung denkt, eint er sich nicht, wie auf den Stufen der naiven Kultur, unmittelbar mit sich, sondern mittelbar, dadurch, daß er die Gebiete seiner Tätigkeit voneinander unterscheidet und miteinander vereinigt. Stepun sieht allein das Unterscheiden, nicht aber das Vereinigen des denkenden Geistes, nur deshalb kann er mir vorwerfen, daß ich dem Christen verbiete, „sich in Fragen der Staatsgestaltung und der Politik von seinem christlichen Gewissen lenken zu lassen". In meiner philosophisch-politischen Schrift, auf die sich Stepun hier bezieht, habe ich jedoch ausdrücklich betont, daß ohngeachtet der prinzipiellen Unterschiedenheit von Christentum und Politik dennoch beide Gebiete in der Einheit des Geistes ihre Vereinigung finden, daß es letzthin derselbe Geist ist, der sich in beiden Gebieten mit sich zu versöhnen trachtet; und daß diese metaphysische Selbigkeit es daher dem Menschen sehr wohl ermöglicht, schon im politischen Gebiete sein christliches Gewissen sprechen zu lassen, wenn auch freilich die Weisungen dieses Gewissens, Kantisch ausgedrückt, für den politischen Menschen nicht konstitutive, sondern nur regulative Bedeutung haben können, weil sie in der politischen Tat wesensmäßig notwendig unerfüllt und unerfüllbar bleiben. Das christliche Gewissen kann daher in diesem „weltlichen" Gebiete niemals, wie Stepun gern möchte, „wirklich beschwichtigt

werden". Gewiß stiftet die Einheit des Geistes sozusagen einen steten regen Verkehr zwischen allen seinen Gebieten, weshalb es ganz und gar nicht gleichgültig ist, sondern im Gegenteil von höchster Bedeutsamkeit für die Wirtschaft, den Staat, die Kunst, die Philosophie, kurz für die gesamte „weltliche" Kultur einer bestimmten Epoche, wie ihre Religion lautet. Aber aufrechterhalten muß der Gedanke werden, daß diese Einheit der Gebiete dennoch ihre Grenzen nicht zu verwischen oder gar auszulöschen vermag, ... daß Politik daher immerdar dem christlichen Gewissen widersprechen oder im günstigsten Falle seinem unbedingten evangelischen Maßstabe nicht gerecht werden wird. Christi Reich ist und bleibt ein Reich „nicht von dieser Welt".

Der Standpunkt, den Stepun einnimmt, ist derjenige des naiv philosophierenden religiösen Menschen, — er ist deshalb derselbe Standpunkt, den das Mittelalter der philosophischen Problematik gegenüber eingenommen hat. Ich weiß, daß ich Stepun damit nichts für ihn Neues sage; er gibt unumwunden zu, daß „die Art des religiös-metaphysischen Erlebens, welche in dem Kronerschen System zu Worte kommt, dem Geiste unserer Gegenwart und vor allem dem Geiste des protestantischen Philosophierens sehr viel näher steht als die entgegengesetzte, von der aus ich meine Zweifel und Einwände zu formulieren versucht habe" (452). Stepun strebt nach der Harmonie der christlich ungebrochenen, unreflektierten Kultur zurück, wie sie sich denkerisch in den Systemen der Scholastik ausgesprochen hat; deshalb hält er mir vor, daß in meiner Religionsphilosophie „das Denken der großen Kirchenväter und vor allem das Leben der Heiligen ... allem Anscheine nach eine viel geringere Rolle gespielt haben, als sie es verdienten" (453): ich gebe zu, daß ich den Maßstab echter Religiosität allein im Evangelium finde. Aber wie reimt sich Stepuns Stellungnahme in dieser Hinsicht mit seinem am Anfang der Besprechung gegen mich erhobenen Einwande zusammen, daß der historische Gehalt der kulturellen Gegenwart in der Selbstverwirklichung des Geistes „sichtbar zu kurz kommt?" Ich will hier nicht von den außerreligiösen Gebieten der Kultur sprechen, auf die sich dieser Einwand in erster Reihe zu beziehen scheint: in religionsphilosophischer Hinsicht wird Stepun selbst gerade diesem Gehalt nicht ge-

recht; hier fordert er von dem heute Denkenden, er solle „die Problematik des Mittelalters“ „als neuzeitliche“ berücksichtigen lernen, — ob nicht ein solcher Versuch, den mittelalterlichen Geist in der Gegenwart zu beschwören, mit Stepun zu reden, sehr viel „verspäteter“ ist als der meinige, der den Ernst des philosophischen Anspruchs auf begriffliche Reinheit mit evangelischem Glaubensernste zu versöhnen sich bemüht?

Zur Interpretation des natürlichen Daseins bei Luther.

Von Lic. theol. Günter Jacob in Körlin a. Pers.

Luthers Theologie ist in primärer Hinsicht theologische Anthropologie. Auf ihrem ureigenen „Felde" begegnet der theologischen Arbeit der gefallene Adam, der in die Sünde und den Tod abgestürzte „natürliche" Mensch. Die Vergegenwärtigung des Wortes, das an die impia creatura a deo versa, quae diaboli, in ira dei — so sieht die Schrift den Menschen, nicht aber (wie die „Welt") als vernunftbegabtes Wesen im Unterschiede vom Tier W. A. XXXIV 2; 498, 5 — adressiert ist, deckt zugleich vom Glauben her das Sein des „natürlichen" Menschen radikal auf. Die Aufgabe der eigentlichen theologischen Forschung liegt nach Luther in der Beschreibung der Beziehung des deus justificans zu dem homo peccator, d. h. in der Interpretation des „natürlichen" Daseins, für das die Möglichkeit des ursprünglichen Selbstverständnisses erschlossen und der Christus traditus pro me in die so durchsichtig gewordene Situation der desperatio (Welt-enge) vergegenwärtigt werden muß [1]).

1) Enarratio Psalmi LI. 1532. XL 2; 327, 11. Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator. quicquid extra istud argumentum vel subiectum quaeritur, hoc plane est error et vanitas in Theologia .... Sed ubi Adam factus dominus, possessor rerum Et Medicus et Jurista, et lapsus suasu diaboli in peccatum et mortem, da ghet Theologia an et revocat hominem e lapsu et potestate diaboli ... Ergo necessarium est, hominem cognoscere se et sentire experientia, quod talis sit, i. e. perditus, reus in peccatis simpliciter. Et non solum hoc debet, quod sit sub potestate diaboli et reus

Die Frage, wie das „natürliche" Dasein (natura humana, ratio, mundus: die Koordination der Begriffe zeigt an, daß sie den Menschen als durch das Wie seines Menschseins qualifizierten meinen) hinsichtlich seiner möglichen Verhaltungsweisen gesehen ist, findet bei einem rohen Vorblick auf das Material ihre erste, einfache Klärung. Die spezifische „Natürlichkeit" und „Weltlichkeit" des Daseins, die „Rationalität" des Daseins — ratio im Sinne Luthers steht nicht im Gegensatz zum „Irrationalen", sondern im Gegensatz zum christlichen Paradox — wird bestimmt als praesumptio und desperatio, als Absturz in die bodenlose Zerstreuung der Selbstgerechtigkeit (Werkgerechtigkeit) und als Absturz in die bodenlose Abgründigkeit schwermütiger (tristitia) Verzweiflung. Wenn die Forschung bisher einseitig den Kampf Luthers gegen die Werkgerechtigkeit in den Vordergrund gestellt hat, so muß zunächst die desperatio als die ureigene Möglichkeit der ratio, d. i. des „natürlichen" Daseins in der elementaren Weise gesehen werden, in der sie Luther im Blick auf den letzten Absturz des Daseins in den religiösen Selbstmord konkret umschreibt[1]).

Erst wenn die desperatio in den Horizonten der Weltenge als eigenstes Sein-können der natura durchaus im „diabolischen" und nicht im „pädagogisch-evangelischen" Sinn[2]) in der Tiefe der lutherischen Sicht aufgezeigt ist, kann das Nebeneinander von praesumptio und desperatio zum Problem werden. Die Frage nach dem Zusammenhange von Selbstgerechtigkeit und Verzweiflung, der verstanden werden könnte im Sinne eines zeitlichen Nacheinanders von Zuständlichkeiten oder im Sinne der die primäre Seinsverfassung einheitlich enthüllenden Modi des Daseins, ist die für

eternae mortis, sed quod etiam deus sit redemptor suus. — Die spärlichen Zitate dieser Untersuchung, vornehmlich dem Galaterkommentar 1531, den Psalmenvorlesungen 1532 und den Disputationen (ed. Drews 1895 = D) entnommen, wollen den systematischen Sachverhalt nur illustrieren. Belege aus der Breite des Schrifttums Luthers findet man in meiner Arbeit „Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers" (1929).

1) Um die Aufdeckung der ursprünglichen desperatio als Welt-enge bei Luther habe ich mich in meiner Arbeit a. a. O. S. 23 ff. bemüht.

2) D S. 351, 364. Vgl. H. J. Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglauben, 1930, S. 88 ff.

die Interpretation des „natürlichen" Daseins schlechthin leitende Frage, die allererst die Möglichkeit schafft, die Deutung des christlichen Daseins als einer media via zwischen praesumptio und desperatio zu verstehen.

In dreifacher Hinsicht läßt sich das Problem des Nebeneinanders von praesumptio und desperatio als der möglichen Verhaltungsweisen des „natürlichen" Daseins aufhellen: in Hinsicht auf die „Gottesspekulationen" (abstrakt-zerstreutes Spekulieren über Gott jenseits des theologischen „Feldes" und konkret-unausweichliche Bedrängnis durch den deus absconditus auf dem „Felde" der Anfechtung), in Hinsicht auf das pro me (allgemein-zerstreutes Hören des Wortes im Sich-Selbst-vorwegsein und Nicht-ergreifen-können des Wortes im verzweifelten Bei-sich-selbst-sein) und in Hinsicht auf das Gesetz (leichtfertiges Sich-verstehen vom verflachten Gesetz aus und verzweifelte Einsicht in die radikale Verhaftung an die echte lex). Die Deutung der polaren Artikulation, die die natura humana (ratio) in der Weise der praesumptio (des zerstreuten Sich-selbst-vorweg-seins) und der desperatio (des verzweifelten Bei-sich-selbst-seins) bestimmt, wird den Blick für die Strukturiertheit des Bodens (sensus, experientia) freilegen, auf dem sich das „natürliche" Dasein hält, und so für eine Interpretation der fides als des Überstieges (Transzendenz) [1]) des Daseins über den sensus humanus, den Boden des ego (nos), d. h. über sich selbst auf das verbum extra nos als justitia aliena hin.

Innerhalb der Untersuchung des inneren Zusammenhanges von Selbstgerechtigkeit und Verzweiflung in der skizzierten dreifachen Hinsicht wird das dem Dasein von „Natur" innewohnende Selbstverständnis (der habitus radicatus in misera carne XL 2; 579, 9, die religio quae nobis innata XL 2; 337, 7), das seine „Rationalität" und „Weltlichkeit" bestimmt, die nähere Explikation erfahren. Eine vorläufige Umschreibung dieses Selbstverständnisses, die zugleich den gemeinsamen Boden der drei Problemkreise aufzeigt, auf dem das Grundproblem seine Erörterung findet, kann durch den Hinweis

1) XL 1; 271, 5. et hac fide transcendes legem et ibis in gratiam, et si lex te accusat, ei es mortuus.

gegeben werden, daß sich das Dasein als „natürliches" auf eine bestimmte Idealität, nämlich auf ein Personideal (Heiligkeit, Reinheit, Frömmigkeit) hin schon immer ausgelegt hat. Dieses entspringt als Existenzideal dem Grunde des Daseins (ratio), und es begegnet zugleich als vom Gesetz vorgegebene Forderung. Das Dasein, das sich selbst „rational" in der Weise eines bestimmten So-seins, der Reinheit und Frömmigkeit, versteht, anerkennt die ihm dieses Selbstverständnis je und je verdeutlichende und radikal anzeigende lex. „Rational", „natürlich" und „weltlich" ist das Dasein in seinem Selbstverständnis, in dem es sich zugleich der das Personideal als Forderung vorhaltenden lex unbedingt und unentrinnbar verhaftet weiß.

Im Absturz in die bodenlose Zerstreuung des Sich-selbst-vorweg-seins hat das Dasein dieses Personideal verflacht — durchschnittlich interpretiert, und sich so mit ihm selbstgerecht (werkgerecht) geeint. Aus dieser Einung wird es, aufgeschreckt durch den Anruf der lex, die ihm das echte, dem Grunde des Daseins (natura, ratio) immanente Personideal neu und radikal enthüllt, auf das bislang verdeckte absolute Ferne-sein von dem unausweichlich vor es gestellten Personideal zurückgeworfen. Im konkreten lex-Ruf wird es aus der Zerstreuung der beruhigten (securitas) praesumptio in den Abgrund der desperatio und in die Ferne der Flucht vor der rufend-anklagenden lex gestürzt. Der Anruf der lex, so radikal er das Dasein faktisch umstimmt, indem er, es unheimlich einkreisend, das „übermütige" (superbia) Entlaufen in die „Verhärtung" verkehrt in das angstvolle „Zappeln" der „blöden Gewissen", deckt doch nur den verborgenen Abgrund auf, den das Dasein im Sich-selbst-vorweg-sein bei seinem dem flach verstandenen Personideal entsprechenden Tun (opera) schon übersprungen hatte.

Hierin liegt das Ergebnis, zu dem die folgenden Analysen hinführen werden: das Sich-selbst-vorweg-sein des Daseins als Aufenthalt bei den opera (Werkgerechtigkeit als Selbstgerechtigkeit) in Hinsicht auf das rational gesetzliche Personideal ist ein Modus der Verzweiflung des Daseins, nicht umgekehrt. Diese Verzweiflung, niedergehalten im entlaufenden Sich-selbst-vorweg-sein der Werkgerechtigkeit und abgründig aufgedeckt in dem verzweifelten Bei-

sich-selbst-sein des in der Welt-enge „blöde" gestimmten „zappelnden" Daseins wird vom Glauben her als dem Überstieg über den mundus (natura humana, ratio, lex, auch Satan) als die Sünde (odium, murmuratio, rebellio des es-selbst-sein-wollenden verzweifelten Daseins gegen Gott) verstanden. Die praesumptio ist ein Modus der desperatio, die als verzweifeltes man-selbst-sein-wollen (Kierkegaard) praesumptio im radikal-ursprünglichen Sinne (Kierkegaard: Trotz), nämlich die Sünde, an der Vergebung der Sünden zu verzweifeln (Kierkegaard: Ärgernis) ist. Die „Krankheit zum Tode" (Kierkegaard)[1]) ist auch für Luther die „Natürlichkeit", die „Rationalität" und das Welt-sein des Daseins.

1. In Hinsicht auf die „Gottesspekulationen" kann die leitende Frage durch die Analyse zweier beispielhaft herangezogener Zusammenhänge (XL 1; 75, 9—80, 2 und XL 2; 329, 3—330, 13 vgl. auch D S. 294, 296) geklärt werden. Die Warnung vor den speculationes maiestatis, die vom späteren Luther bekanntlich immer wieder, zumal in der Genesisvorlesung, ausgesprochen worden ist, geschieht im Hinblick auf dasjenige „Feld", auf dem die theologische Anthropologie den Menschen sieht. Sie sieht ihn dort, ubi res cum morte, peccato, lege XL 1; 78, 4, in ista causa, quomodo agendum cum deo et erga deum 77, 3, in der actio contra peccatum et mortem 77, 5, in der causa de iustificatione et inveniendo deo iustificante 77, 8, in re iustitiae contra peccatum, mortem, diabolum 78, 8, sie sieht ihn auf dem „Felde" der Anfechtung, von den Mächten (lex, peccatum, mors, Satan: Ira Dei) unausweichlich umkreist und aus der Tiefe der eigenen conscientia vor sich selbst gerufen. Diese causa (der locus iustificationis) ist der eigentliche Bezirk der theologischen Anthropologie. In diesem „Felde" stürzen die „Majestätsspekulationen" den Menschen in die abgründige desperatio, „da folget Hals stortzen, Casus Luciferi et desperationes sempiternae" (XL 2; 330, 11). Denn in diesem „Felde", wo dem Dasein das Stehen vor Gesetz, Sünde, Tod in der Weise des Nicht-entlaufen-könnens durchsichtig wird, ist die absoluta maiestas, der deus nudus als der in den Mächten das Dasein verborgen

1) S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, 1924, S. 44 ff., 62 ff., 72 ff.

(absconditus) angreifende zornige Gott entdeckt. In diesem „Felde" der Anfechtung als des „nackten" Seins (nudus homo XL 2; 330, 1) gegenüber dem in Tod, Gesetz, Sünde, Satan den Menschen verhüllt bedrängenden zornigen Gott ist die dringliche Warnung vor den „Spekulationen", die jetzt die konkrete Sicht auf den in den umklammernden Mächten durchbrechenden abgründigen Zorn Gottes darstellen, verständlich zugleich als Hinweis auf den deus velatus larva vel persona nobis attemperata (XL 2; 330, 11), den deus incarnatus et humanus.

Die iustitiarii (Papst, Juden, Türken) halten sich jenseits dieses „Feldes" auf. Denn in diesem „Felde" entdeckt man gerade, daß der deus nudus „intolerabilis" ist (77, 6). Der Aufenthalt in einem andern Felde in der Weise der praesumptio hat aber sein Ende, spätestens in der hora mortis: cum Papa et Mahomete est praesumptio, donec ad mortis horam, da geht desperatio er nach (XL 2; 330, 2). Dann wird das abstrakt-zerstreut spekulierende Dasein doch auf das „Feld" der Anfechtung, dem es entlaufen ist, geworfen, und so stürzt es jetzt, dem wahren deus nudus in den Mächten begegnend, in den Abgrund der desperatio [1]). In dem zerstreuten Spekulieren über Gott meldet sich schon verdeckt der Absturz in die Verzweiflung vor dem konkreten deus absconditus im „Felde" der Anfechtung (etwa in der hora mortis) an.

Diese Begegnung mit dem „Irrationalen" ist gerade für die „Rationalität" des Daseins als ureigene Möglichkeit der desperatio konstitutiv [2]), die im Glauben an den deus incarnatus et humanus im Überstieg über das „Feld" der Anfechtung (sensus, experientia), d. h. im Ergreifen des von außen begegnenden Christus je und je überwunden wird. So ist das „lose" und „schwärmerische" Spekulieren über Gott im Sich-selbst-vorweg-sein als Sein jenseits des realen Bodens der Anfechtung ein Modus des verzweifelten Bei-sich-selbst-seins im faktischen Nicht-stehen-können vor dem das Dasein je und je auf diesen Boden zurücktreibenden lex-Ruf.

---

1) D S. 296. Contra Iudaei, Turcae et omnes iustitiarii, qui hunc canonem neglegunt et cum Deo nudo agunt, tandem in desperationem ruunt.

2) Vgl. H. M. Müller, Erfahrung und Glaube bei Luther, 1929, S. 70 ff.

2. Der gleiche innere Zusammenhang zwischen praesumptio und desperatio enthüllt sich in Hinsicht auf das Problem des pro me darin, daß der „falsche, gefärbte Glaube" in der Anfechtung zur „Blödigkeit" und „Verzagtheit" wird [1]), d. h. in der wirklichen Bedrängnis durch die lex als eine verfallende Flucht vor der ureigenen Möglichkeit der desperatio entlarvt wird. Luthers Polemik gegen das zerstreute Hören des Wortes (es hängt in den Ohren, es ist wie Schaum auf dem bösen Bier) und gegen die fides historica von Papst und Türken ist bekannt genug [2]). Die fides historica und das oberflächlich-zerstreute Hören des „falschen, gefärbten Glaubens" vollziehen sich wiederum jenseits des „Feldes" der Anfechtung, d. h. dort, wo dem Dasein im Absturz in die bodenlose Zerstreuung der „Grund" der eigenen Existenz („Herzensgrund") verdeckt und so der ego übersprungen ist.

Wird das Dasein durch den lex-Ruf in konkreten Nöten (zumal in der hora mortis) aus diesem Sich-selbst-vorweg-sein in der praesumptio aufgestört und in das „Feld" der Anfechtung, dorthin, wo es zum „Treffen" kommt, getrieben, so entdeckt es in seinem Grunde die radikale Verzweiflung, vor der der „falsche Glaube" faktisch schon immer im Überspringen des eigentlichen Bodens des ego auf der Flucht war. Das Überspringen der Existenz im Sich-selbst-vorweg-sein ist die Flucht vor dem verzweifelten Bei-sich-selbst-sein, dessen Überwindung nur von außen je und je geschieht. Die Verzweiflung, nicht man selbst sein zu wollen (praesumptio im Sinne Kierkegaards), und die Verzweiflung, man selbst sein zu wollen (desperatio im Sinne Kierkegaards), enthüllen die ursprüngliche Seinsverfassung des „natürlichen", „rationalen" Daseins, dem von außen der Christus traditus pro me, die Sündenvergebung als das Jenseits von Gut und Böse vergegenwärtigt wird.

---

1) XIX 209, 7 (Prophet Jona, 1526), So thut der falsche geferbete glaube allezeyt. So lange es yhm wolgehet und steht, so ist er stoltz auch über Gott und alles was Gott ist, und ist so verstockt und hart, das nie keyn anbos so hart ward. Aber wenn er begynnet zu sincken und zuverzagen, so ist auch nichts blöders noch verzagters ynn hymel und erden, das er denn wol ynn eyn meuse loch kröche und yhm die weyte welt zu enge wird ...

2) Vgl. H. M. Müller a. a. O. S. 92 ff.

Ist das Dasein aus der zerstreuten Verstockung im Anruf der lex, durch den ihm im konkreten Gespräch das Personideal aufgezeigt und die eigene Ferne von ihm entdeckt wird, vor sich selbst gerufen, so weiß es sich der lex radikal verhaftet. Fernab von dem Personideal auf das verzweifelte Bei-sich-selbst-sein geworfen, vermag es, abstürzend in die Bodenlosigkeit der desperatio, das Verbum als adressiert pro me gerade nicht mehr zu ergreifen. Die Dämonie, das „Diabolische" der desperatio, ihr ekstatisches Gerichtetsein auf den religiösen Selbstmord [1]) gründet in dem ursprünglichen Selbstverständnis des Daseins, das als „natürliches" und „rationales" sich auf das ihm immanente Personideal der lex hin schon immer entworfen hat, und sich im verzweifelten Bei-sich-selbst-sein dem christlichen Paradox der Sündenvergebung verschließt. Finalis desperatio est peccatum in spiritum sanctum, sicut et finalis praesumptio (D S. 351). Typen dieser desperatio, die die ureigene Möglichkeit der „Natur" und zugleich die spezifische Anfechtung Satans ist, sind Judas, Saul, Kain [2]), während das Personideal des „natürlichen" Daseins als Ideal der iustitia personalis (XXXVI 250, 13) durch Paulus, Petrus, Maria repräsentiert wird (XL 1; 86, 5). Gerade die Hinsicht auf die Repräsentanten des Personideals [3])

---

1) XXXIV 2; 203, 13. Sic vos non sub lege, qui sunt sub lege, beissen und fressen sich cum peccatis et mala sua conscientia und sind erschlagen, donec Satan penitus eos in desperationem adducat, donec se ertrencken ...

2) D S. 348: Diabolus imitans malos medicos, qui irati aegrotis non antidotum, sed venenum proponant, illud habet artificii, ut ita contristet, ita affligat, ut tandem seposita spe remissionis peccatorum desperent, ut Judas, Saul, Cain et alii. Haec enim est natura et proprium diaboli. D S. 370, 382. XL 1; 522, 8.

3) Das Personideal, auf das hin die „Natur" sich schon immer entworfen hat, besagt, daß das Dasein rein, heilig, sündlos, fromm vor Gott sein will. XL 1; 86, 1 Credo pro peccato Petri, sed non dignus, ut pro meis etc. ... Es lest sich amplificare, quod Christus mortuus; sed quando addendum pronomen, da spert sichs: Petrus et Paulus fuerunt digni. Sic natura habet yhr art: libenter cum deo ageret, ut prius esset pura et sine peccato. 87, 6 Si conscientia numerat grandia peccata, cum impetu etc., dic: scriptum est „pro peccatis" etc. Du heiliger Teufel, vis me sanctum facere ... 89, 5 vis me adducere in desperationem, odium dei.

im verzweifelten Bei-sich-selbst-sein verschließt die Möglichkeit, im Hören des pro me adressierten christlichen Kerygmas die Sphäre des ego, den Boden von sensus und experientia, auf dem der ego verzweifelt sich aufhält, in der die paradoxe promissio ergreifenden fides zu übersteigen. Das aus der Zerstreuung der praesumptio in die Ferne vom Personideal auf das eigene Sein-können geworfene „natürliche" Dasein wird sich dem Pronomen (pro me) verschließen. Denn die Tiefe der „Rationalität", die Abgründigkeit der „Natürlichkeit" des Daseins ist die Krankheit zum Tode.

3. „Natura vel induratur in peccatis vel desperat illis, utrumque non recht" (XL 2; 346, 12). Das „natürliche" Dasein ist in der praesumptio der Verhärtung im Sich-selbst-vorweg-sein schon immer auf der Flucht vor der ureigenen Möglichkeit der desperatio,

368, 8 Sic Christianus simul peccator et Sanctus, inimicus et filius dei. Sophistae non intelligunt, ipsi urgent, ut sic sancte vivamus, ut nullum peccatum in nobis . . . hoc est homines adigere ad desperationem. XL 2; 332, 9 Natura dicit: non audeo levare oculos ad coelum, terreor a facie dei, quia est amans iusticiae et odiens iniusticiae . . . Ego volo orationem differre . . . primum cogitabo de peccato expurgando et reddam me dignum, donec passim dicere „Miserere Mei". Sic facit natura . . . XL 2; 336, 11 Sic natura est turba et nubes cogitationum: Quare vis orare? nescis, quis sis? et quis deus? Et sic diabolus multas orationes impedit. XL 2; 337, 5 Tu es in passionibus irae, diffidentiae, tristiciae, libidinis — expecta etc.! Das ist Satan, adiutus nostra sapientia, natura, religione, quae nobis innata . . . XL 2; 339, 9 Vivacissimum suspirium ghet toto tempore vitae etc.: Ich wolt doch gern from sein. Hanc naturam vincere, ist Theologica virtus. XL 2; 416, 3 Non: Ja, wenn ich gelebt het ut Petrus, Paulus — da ists verlorn . . . XL 2; 279, 5 spiritus sanctus sentit, hoc monstrum herere in nostra natura, quod vellemus esse schon (schön) coram deo. Omnis tentatio sub Papatu: libenter irem ad Sacramentum, si tantum dignus . . . Ideo: ich wolt gern vor rein sein . . . Iste habitus est radicatus in misera carne, — hoc sentit spiritus sanctus, — quo possemus tuto accedere ad deum. Ego orarem libenter, sed non rein. XXXVII 109, 24 So gehets in conscientia, die gnad, quam deus promittit, ist so gar gros, das man gedenckt, es sey zu viel, Corda cogitant deum quidem esse propicium, sed tamen dubitant: quis scit, an mihi velit propicius esse? Petro, Paulo Mariae exhibuit misericordiam, sed ego sum peccator. Das kan der Teufel im hertzen auff blassen, das einer nichts sihet denn sein unwürdigkeit und erschrickt für der grossen gnade.

in die es durch den konkreten Anruf der lex je und je geworfen wird. Dieser Anruf deckt dem „natürlichen“ Dasein das Ferne-sein vom Personideal auf, so daß das Dasein um seine Ferne von ihm in der radikalen Individuation der Welt-enge wissend erkennt: XL 2; 459, 5 sentio me peccasse, ergo deus deserit. Sic ratio, iura, leges, et quicquid infra Christum, dictat. Et Satan exaggerat et ratio, ista consentiunt. XL 2; 344, 13 Ratio: tu peccasti, ergo deus iratus est. D S. 350 Deus odit me, oblitus est mei, non vult me (vgl. S. 380). Zwar kommt der das Dasein aus der zerstreuten praesumptio in faktischen Anfechtungen aufschreckende Anruf der lex von außen, aber dieser Anruf ist zugleich — das stete Aufeinanderbezogensein von lex und ratio ist symptomatisch — der ureigene Ruf des Daseins, das sich aus dem Sich-selbst-vorweg-sein von der conscientia auf den ursprünglichen Boden der desperatio in die Welt-enge zurückruft. Denn dem „natürlichen“ Dasein ist das Personideal, das die fordernde lex ihm je und je vorhält, immanent. Es ist gleichsam sein religiöses Apriori. Die Tiefe der „Rationalität“ und „Weltlichkeit“ des Daseins ist dadurch bestimmt, daß es sich immer schon — es sei in vermeintlicher Nähe zum Personideal (praesumptio) oder in der radikalen Ferne von ihm (desperatio) — von ihm her, d. h. von der lex her versteht. Weil so das Dasein, nicht loskommend von diesem seinem ursprünglichen Entwurf auf das Personideal, von „Natur“ faktisch in den bodenlosen Abgrund „diabolischer“ desperatio zu stürzen droht, getrieben auch vom Satan als dem Anwalt der iustitia personalis, der Forderung auf Verwirklichung des Personideals, ist für Luther die Verkündigung consolatio der „blöden, betrübten Gewissen“. Die consolatio ist die Vergegenwärtigung der paradoxen Sündenvergebung von außen an die Situation der desperatio, die, in der fides ergriffen, das Bei-sich-selbst-sein der ratio in der Sphäre des sensus peccati vom Dasein übersteigen läßt.

Trotz der radikal unterschiedlichen Deskription der praesumentes und der perterrefacti liegt der Riß nicht hier, d. h. im Anruf der lex, sondern allein zwischen der „Natürlichkeit“ des Daseins (dem ratio-mundus-sein in den es als ursprüngliche Seinsverfassung enthüllenden Modi der praesumptio und desperatio) und

der Christlichkeit des Daseins, die dadurch konstituiert wird, daß das „natürliche“ Dasein die von außen begegnende consolatio der paradoxen Sündenvergebung im Heiligen Geist ergreift. So ist die Analyse der „Rationalität“ radikal getrieben in Hinsicht auf den möglichen Absturz in die „diabolische“ Verzweiflung. Unbeschadet der scharfen Diskrepanz zwischen praesumptio und desperatio in der erbaulichen Paraphrase der pädagogischen Funktionen des lex-Rufes ist der absolute Riß zwischen Verzweiflung (verzweifelt nicht man selbst sein wollen als praesumptio und verzweifelt man selbst sein wollen als desperatio) und Glaube aufgedeckt. Für die vom Glauben aus zu vollziehende Interpretation stehen praesumptio und desperatio als Seinsweisen des „natürlichen“ Daseins, der ratio, grundsätzlich jenseits des absoluten Risses. Das entschlossen-verzweifelte Bei-sich-selbst-sein des auf den Boden des odium dei geworfenen Daseins ist die in der Verstockung verdeckte „Natürlichkeit“ des Daseins. Die praesumptio enthüllt sich als Modus der desperatio, die wie bei Kierkegaard verstanden ist als die Sünde, an der Vergebung der Sünden zu verzweifeln. Zwischen der „Irrationalität“ des Daseins (praesumptio und desperatio als Modi des natura-Seins) und dem christlichen Paradox klafft der Abgrund, den die fides je und je durch das kontingente Handeln Gottes übersteigt.

Die Anfänge der religiösen Aufklärung und des Freidenkertums im christlichen Abendland [1]).

Von Studienrat Dr. Walter Betzendörfer in Ludwigsburg (Württemberg).

Unter „religiöser Aufklärung" verstehen wir diejenige Bewegung, die darauf ausgeht, die Weltanschauung von jeder geschichtlichen Offenbarungsgrundlage abzulösen und allein auf die Vernunft zu gründen. Sofern sie in der Vernunft Ursprung und Norm der Religion erblickt, ist sie Rationalismus; sofern sie alles Geschehen aus natürlicher Kausalität zu erklären sucht, ist sie Naturalismus; sofern sie keine Schranken des kritischen Denkens anerkennt, ist sie Freidenkertum.

H. Reuter hat einst in seiner „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter" (1875/77) nachzuweisen versucht, daß Männer wie Johannes Scotus Eriugena und Peter Abaelard solche Aufklärer waren. Tatsächlich war Eriugena so wenig Freidenker, daß er die freidenkerischen Ketzer verdammt und sie störrische Leute nennt [2]). Was aber Abaelard betrifft, so beging H. Reuter den Fehler, den „Philosophen" in Abaelards Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum ohne weiteres mit Abaelard selbst zu identifizieren. Daß Abaelard kein Freidenker war, zeigt der 17. Brief an Heloise, in dem er ein ausführliches Glaubensbekenntnis ablegt, wie auch seine ganze Polemik gegen die übertrie-

1) Vortrag, gehalten auf der Jahresversammlung der evangelischen Religionslehrer an den höheren Schulen Württembergs in Stuttgart am 23. September 1931.

2) Vgl. mein Buch: Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters, 1931, S. 13.

benen Dialektiker seiner Zeit (Introd. II, c. 1064; Theol. christ. III, c. 1212 f. u. a.).

Eine religiöse Aufklärung hebt später an, in der Zeit, in der das Geistesleben des Mittelalters überhaupt seine größte Wandlung erlebte, im 13. Jahrhundert. Ihre Ursache war: das Bekanntwerden sämtlicher Werke des Aristoteles und der arabischen Kommentare dazu im christlichen Abendland [1]). Im frühen Mittelalter kannte man nur einige logische Werke des Stagiriten, die Kategorienlehre, De interpretatione (übersetzt von Boethius), die Kommentare des Boethius und die Isagoge des Porphyrius (zusammengefaßt unter dem Namen Logica vetus). Vor 1150 begann man in der Schule von Chartres die Logica nova, d. h.: erste Analytiken, Topik und Sophismen, außerdem einen Teil der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles zu lehren. In dieser Zeit wurden in der Übersetzerschule des Erzbischofs Raymund v. Toledo die bisher unbekannten Schriften des Stagiriten aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen. Die Gelehrten von Toledo übertrugen außerdem auch die Werke der großen arabischen Denker Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazeel und Averroes. Etwas später übersetzten Männer wie Robert Grosseteste und Wilhelm von Moerbeke die aristotelischen Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische. So wurde dem Abendland von 1150—1250 eine Menge neuer Kenntnisse vermittelt, die eine große geistige Bewegung verursachten. Bei dem Zusammenstoß zwischen der christlichen und der griechisch-arabischen Weltanschauung kam es zunächst zu einem Angriff auf Aristoteles, der um so heftiger war, als man diesem anfangs noch fälschlicherweise eine Reihe neuplatonischer Schriften zuschrieb und seine eigenen Werke von den Arabern neuplatonisch interpretiert worden waren. Schon Johann von Salisbury hatte auf einige Irrlehren des Aristoteles (Ewigkeit der Welt u. a.) aufmerksam gemacht.

In Paris wurde die neuerschlossene aristotelische Literatur sogleich mit großem Eifer gelesen, aber ein Provinzialkonzil verbot bereits 1210 den öffentlichen und privaten Unterricht in der aristotelischen

1) Vgl. Überweg-Geyer, Die patrist. und scholast. Philosophie, [11] 1928, S. 342 ff., und mein Buch: Glauben und Wissen usw., S. 99 ff.

Naturphilosophie und ihren Kommentaren. Nach 5 Jahren forderte der Legat Robert von Courçon das Studium der aristotelischen Logik und gestattete das der Ethik, verbot aber das Studium der Metaphysik und Naturphilosophie und ihrer Kompendien, ebenso das der Lehren von David von Dinant, Amalrich von Bena und Averroes. Mit der Zeit änderte sich die Einstellung der Kirche zu dem neuen Schrifttum. 1231 beauftragte Gregor IX. ein Kollegium von Theologen, die naturphilosophischen Werke des Aristoteles zu berichtigen; bis dies geschehen sei, sollte ihre Lektüre verboten sein. 130 Jahre später forderten die Legaten Urbans V. von den Bewerbern des Lizentiats die Kenntnis sämtlicher Werke des Stagiriten. Und seitdem der Thomismus sich in der katholischen Kirche durchsetzte, ist Aristoteles der Philosoph des Katholizismus.

Keiner von den Gelehrten jener Zeit vermochte sich dem Einfluß des neuen Schrifttums zu entziehen, die einzelnen unterschieden sich nur bezüglich des Grades ihrer Beeinflussung. In dieser Hinsicht unterscheidet man drei Gruppen: 1. Die Vertreter des Augustinismus; es sind diejenigen, die trotz manchen peripatetischen Lehngutes sich in den Hauptfragen der Weltanschauung von Augustin leiten lassen; ich möchte sie die konservativen Gelehrten nennen; an ihrer Spitze stehen Männer wie Alexander von Hales und Bonaventura. 2. Die christlichen Aristoteliker; sie folgen dem Stagiriten in allen den Lehren, die mit dem kirchlichen Dogma vereinbar sind; ich möchte sie die Modernpositiven nennen; an ihrer Spitze stehen Männer wie Albert der Große und Thomas von Aquino. 3. Die Averroisten; sie sind gekennzeichnet durch eine große, teilweise sklavische Abhängigkeit von dem im Sinne seines Kommentators Averroes verstandenen Aristoteles; sie bilden die „äußerste Linke".

Ibn Ruschd (Averroes), 1126 zu Cordova geboren, war Richter und Arzt, wurde Leibarzt des Kalifen, fiel dann in Ungnade und starb 1198. Seine Lebensarbeit war der Kommentierung des Stagiriten gewidmet. Seine Verehrung des Aristoteles ist grenzenlos. Averroes vertritt die Lehre von der Einheit des aktiven Intellekts aller Menschen (Monopsychismus) und leugnet eine individuelle Existenz des νοῦς nach dem Tode; er lehrt anfangs-

lose Schöpfung der Welt und leugnet die zeitliche Erschaffung derselben. Er gibt sich alle erdenkliche Mühe, die aristotelischen Lehren mit dem Koran in Einklang zu bringen und sie in das Religionsbuch hineinzulesen. So unterscheidet er zwischen dem für das Volk bestimmten buchstäblichen Sinn der Schriftlehren und ihrem nur von den Gelehrten zu erfassenden philosophischen Gehalt. Wenn auch M. Horten[1]) erklärt, diese Position habe mit einer „Doppelten Wahrheit" nichts zu tun, so läßt sich doch bei allem Verständnis für das Bemühen des Averroes, im Einklang mit dem Religionsbuch des Islam zu bleiben, wie O. Keicher (R. Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, 1909, S. 50, Anm. 1) sagt, „kaum leugnen, daß in seiner (Averroes') bekannten Unterscheidung zwischen gläubiger Hinnahme der theologischen Wahrheiten nach ihrem Wortsinn und der philosophischen Interpretation derselben jene Theorie der christlichen Averroisten bereits im Keime enthalten" war.

An Aristoteles und Averroes schlossen sich die ersten Aufklärer und Freidenker im christlichen Abendland, die Averroisten, an. Sie verstehen Aristoteles im Sinne des Averroes, dieser gilt ihnen als „der Kommentator des Philosophen". Die Forschungen P. Mandonnets (Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle, 2. éd., 1908/11) und M. Grabmanns (Neuaufgefundene Quästionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles, Miscell. Fr. Card. Ehrle, 1924, u.: Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien, Sitzungsbericht der Bayer. Akad. der Wissenschaften, philos.-philol.-histor. Kl., 1924, 2. Abh.) haben uns die Gedankenwelt dieses Kreises erschlossen. Ihr Hauptführer war Siger von Brabant[2]); geboren um 1235, war er 1266 Professor an der Artistenfakultät zu Paris und als solcher Amtsgenosse des Thomas von Aquino, mit diesem verbunden durch die gemeinsame Hochschätzung des Stagiriten, mit diesem von den konservativen Kreisen angegriffen und mit ihm von Dante ins Paradies unter die Leuchten der

1) Überweg-Geyer a. a. O. S. 321 ff.

2) Vgl. Mandonnet a. a. O., sowie meine Arbeit: Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ihr erstmaliges Auftreten im christlichen Abendland und ihre Quellen, 1924.

Wissenschaft versetzt, und doch: durch eine Welt vom Aquinaten getrennt. Wie sein Genosse Boetius von Dacien, so ist Siger ein Rationalist vom reinsten Wasser. Was die Offenbarung über irgendeine Frage urteilt, interessiert ihn nicht, er will nur wissen, was die natürliche Vernunft und ihr Organ, Aristoteles, lehrt. So vertritt er den aristotelischen Gottesbegriff; der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist bei ihm aufs äußerste beschränkt. Gott erschafft zwar die Welt, aber nicht frei, sondern mit Notwendigkeit, nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung der Himmelskörper. Demgemäß lehnt Siger eine göttliche Vorsehung bezüglich dieser Welt unter dem Monde ab. Nach seiner Ansicht ist die Welt von *Ewigkeit* her geschaffen. Ebenso sind die Arten, und unter ihnen die menschliche, ewig. Auch der Intellekt des Menschen ist ewig, freilich nicht der individuelle, die ganze Menschheit besitzt nach Siger überhaupt nur einen Intellekt; demgemäß kann von einer individuellen Unsterblichkeit nicht die Rede sein. Auch die Willensfreiheit wird verworfen. Dabei betont Siger, daß der Determinismus eine Bestrafung des Verbrechers nicht unmöglich mache, vielmehr sei die Furcht vor Strafe als wertvoller Beweggrund in Rechnung zu stellen und zu gebrauchen. Die menschlichen Willenshandlungen sind wie die Naturvorgänge dem Einfluß der sich im Kreis bewegenden Gestirne unterworfen. Daher bewegt sich alles hienieden im Kreis: die Ansichten der Menschen, die Kulturzustände und die Religionen („Horoskop der Religionen").

Die Widersprüche, in denen sich Siger zur christlichen Weltanschauung befand, suchte er zu verschleiern durch den Standpunkt der zweifachen Wahrheit. Er betont fortwährend, er wolle nur die Ansichten der Philosophen oder *des* Philosophen (Aristoteles) vortragen und darlegen, was Verstand und Erfahrung lehrten. „*Die Wahrheit*" sei in der Kirchenlehre enthalten. Dabei weist er aber stets darauf hin, daß die (angeblich wahre) Kirchenlehre das Gegenteil von dem besage, was die Vernunft und die Philosophie lehre, und erklärt doch an anderer Stelle, es sei die Aufgabe der Philosophen, auf jedem Gebiete die Wahrheit zu erforschen. Diese Ausflucht verhinderte es freilich nicht, daß der Bischof von Paris, *Stephan Tempier* (wie schon am 10. Dezember 1270, so) am

7. März 1277 die averroistischen Lehren mitsamt der Theorie von der doppelten Wahrheit verdammte.

Unter den 1277 verurteilten Sätzen sind die auffälligsten folgende[1]: „Man braucht nichts zu glauben, außer, was an sich bekannt ist, oder aus an sich Bekanntem erklärt werden kann"[2]. Gegen den Primat der Theologie wendet sich die These: „Es gibt keinen erhabeneren Beruf als die Beschäftigung mit der Philosophie"[3]. — Gegen die Lehren von der Trinität und der Erzeugung der zweiten Person: „Gott ist nicht dreieinig, da die Dreieinigkeit mit der absoluten Einfachheit nicht harmoniert"[4]. — „Gott kann nicht ein ihm Ähnliches erzeugen"[5]. — Gegen den Schöpfungsglauben: „Eine Schöpfung ist nicht möglich, wenngleich nach dem Glauben das Gegenteil festzuhalten ist"[6]. — Gegen die Lehre von der Transsubstantiation richtet sich der Satz: „Gott kann nicht machen, daß ein Akzidens ohne Unterlage (Substanz) bestehe"[7]. — Gegen die eschatologischen Dogmen von der jenseitigen Verdammnis bzw. Seligkeit wenden sich folgende Sätze: „Der Tod ist das Ende aller Schrecken"[8]. „Eine (vom Körper) abgetrennte Seele leidet keineswegs unter dem Feuer"[9], „Es ist unvernünftig, zu sagen, daß Gott dem einen Seligkeit verleihe, dem andern nicht"[10]. „Die Seligkeit erlangt man in diesem Leben, nicht in einem andern"[11]. — Dieser Satz klingt stark

---

1) Vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis, 1889, I, 543 ff.

2) „Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari" (Denifle Nr. 37).

3) Quod non est excellentior status, quam vacare philosophie (Nr. 40).

4) Quod Deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate (Nr. 1).

5) Quod Deus non potest generare sibi similem (Denifle Nr. 2).

6) Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem (Denifle Nr. 184).

7) Quod Deus non potest facere accidens esse sine subiecto (Nr. 141).

8) Quod finis terribilium est mors (Denifle Nr. 178).

9) Quod anima separata nullo modo patitur ab igne (Denifle Nr. 19).

10) Quod dicere Deum dare felicitatem uni, et non alii, est sine ratione et figmentum (Denifle Nr. 23).

11) Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia (Denifle Nr. 176).

an den bekannten Vers der Freidenker unserer Tage an: „Macht hier das Leben gut und schön, kein Jenseits gibt's, kein Wiedersehn!"

Ein anderer hierher gehörender Satz lautet: „Die Seligkeit kann nicht unmittelbar von Gott (dem Menschen) eingegeben werden (ergänze: sondern sie ist des Menschen eigenes Werk [1]).

Gegen die Sitte des christlichen Gebets wendet sich die Behauptung: „Man braucht nicht zu beten" [2]); gegen die Verrichtung der Beichte der Satz: „Man braucht nicht zu beichten" [3]), gegen die christliche Sexualethik die These: „Der Geschlechtsverkehr zwischen Ledigen ist keine Sünde" [4]).

Besonders aber stechen folgende Sätze in die Augen: „Das christliche Gesetz (= Religion) verhindert, hinzuzulernen" [5]). „Es gibt Fabeln im christlichen Gesetz wie in anderen Gesetzen" [6]) und: „Die Lehren der Theologen gründen sich auf Fabeln" [7]). — Man meint das bekannte Schlagwort der Freidenker unserer Zeit von der Kirche als der großen „Verdummungsanstalt" zu hören.

Vor kirchlicher Bestrafung suchten sich die Vertreter dieser Thesen, wie gesagt, durch die Lehre von der doppelten Wahrheit zu schützen [8]).

Wer hat diese Sätze vertreten? Wir kannten bisher von Averroisten des 13. Jhs. neben Siger von Brabant nur Boetius von Dacien. Nun gelang es M. Grabmann [9]), averroistische Sätze von der geschilderten Art, besonders die Behauptung, die Seligkeit könne nicht unmittelbar von Gott in das menschliche Herz gesenkt werden,

---

1) Quod felicitas non potest a Deo inmitti inmediate (Denifle Nr. 22).

2) Quod non est orandum (Denifle Nr. 180).

3) Quod non est confitendum (Denifle Nr. 179).

4) Quod simplex fornicatio utpote soluti cum soluta non est peccatum (Denifle Nr. 183).

5) Quod lex christiana impedit addiscere (Denifle Nr. 175).

6) Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis (Nr. 174).

7) Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis (Denifle Nr. 152).

8) Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum (Denifle I, p. 543).

9) M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jhs. und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-histor. Abt., 1931, H. 2.

sie sei vielmehr zuerst des Menschen eigenes Werk, wie auch die Lehre von der doppelten Wahrheit in ungedruckten Kommentaren zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles nachzuweisen, und zwar bei Aegidius von Orléans, bei Antonius von Parma, in dem Cod. F 13 der Stadtbibliothek zu Erfurt, in dem Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen.

Daß der Geist, der sich in den verurteilten Sätzen offenbart, sich auch im praktischen Leben äußerte, geht daraus hervor, daß der Legat Simon von Brion bereits am 6. Dezember 1276 genötigt war, gegen Leute einzuschreiten, die sich durch Würfelspiel auf den Altären während des Gottesdienstes, durch Lästerungen Gottes, der Jungfrau Maria und der übrigen Heiligen vergangen hatten [1]). Siger selbst, der Führer der Averroisten, wurde vor den französischen Großinquisitor geladen, habe jedoch dem Befehl keine Folge geleistet, sondern sich nach Italien begeben, um an die Kurie zu appellieren, und sei in der Gefangenschaft zu Orvieto um 1283 von seinem Sekretär erstochen worden [2]).

Der von den Pariser Averroisten vertretene Rationalismus starb nicht aus, sondern pflanzte sich bis ins Zeitalter der Renaissance fort. Ohne Zweifel hing auch der ehemalige Bettelmönch Thomas Scotus, der im 14. Jh. als Wanderlehrer auf der Pyrenäenhalbinsel aufklärerische Ideen verbreitete und dann zu Lissabon ins Gefängnis gesteckt wurde, mit dem Averroismus zusammen; man warf ihm eine Reihe spezieller averroistischer Irrlehren vor. Alvarus Pelagius, der sich mit ihm herumstritt, berichtet uns in seinem unveröffentlichten Collyrium contra haereses über seine Häresien [3]). Es sind u. a. folgende Lehren angeführt:

Der Glaube wird besser durch die Philosophie als durch die Hl. Schrift bewiesen [4]). — Die Welt würde besser durch die Philosophie

---

1) Denifle I, p. 541.

2) Mandonnet a. a. O. I, 277 f.

3) Vgl. M. Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, 1880, p. 502 ff. und p. 782, wo ein Auszug aus dem Collyrium contra haereses des Alvarus Pelagius abgedruckt ist.

4) „Quod fides melius probatur per philosophiam quam per decretum et decretales et testamentum vetus et novum.“

als durch die (kirchlichen) Dekrete regiert[1]. — Aristoteles war weiser und scharfsinniger als Mose[2]. — Aristoteles war besser als Christus, der ein schlechter Mensch war und wegen seiner Sünden gehenkt wurde[3]. — Die Welt war immer vorhanden, und auf ihr gab es immer Menschen[4]. — Die Welt hat kein Ende[5]. — Vor Adam gab es Menschen, und durch diese wurde Adam gezeugt[6]. — Das Wort (Jes. 7, 14): Ecce virgo concipiet ... sprach Jesaja nicht von Maria, sondern von seiner Magd oder Konkubine[7]. — Die Jungfrau Maria war nur solange Jungfrau, bis ihre Virginität verletzt wurde[8]. — Christus vollbrachte seine Wunder nicht durch göttliche Kraft, sondern durch magische Kunst und auf natürliche Weise[9]. — Christus hat weder dem Petrus noch seinen Nachfolgern noch den Bischöfen die Macht verliehen[10]. — Die Seelen werden nach dem Tod vernichtet[11].

Bei Thomas Scotus tritt uns auch zum erstenmal in der lateinischen Literatur des Mittelalters die berüchtigte Lehre von den drei großen Betrügern (Mose, Jesus und Mohammed)

---

1) „Quod mundus melius regeretur per philosophiam quam per decreta et decretales."

2) „Quod Aristoteles fuerat sapientior, subtilior ... quam Moyses."

3) „Quod melior erat Aristoteles quam Christus, qui fuit homo malus et suspensus pro suis peccatis."

4) „Quod semper fuit mundus, et in eo homines semper fuerunt."

5) „Quod mundus non debebat habere finem."

6) „Quod ante Adam fuerunt homines et per illos homines, fuit factus Adam."

7) „Quod prophetia illa Isai. 7. Ecce virgo concipiet, non intelligebatur de Beata Maria ... quod illud ... dixit Isaias de quadam sua ancilla vel concubina."

8) „Quod Sta. Maria fuit virgo usque quo fuit corrupta."

9) „Thomas haereticus contra Christum dicens, quod non virtute divina sed per artem magicam et virtutem naturae miracula faciebat."

10) „Quod Christus non dederat Beato Petro et successoribus suis et episcopis potestatem quam habebat in terra." Grabmann, Der latein. Averroismus usw., S. 78, gibt diese Stelle nicht genau wieder, wenn er übersetzt: „Christus hat die Gewalt, die er dem Petrus übertrug, nicht dessen Nachfolgern übertragen."

11) „Asseruit Thomas animas post mortem in nihilum redigi."

entgegen [1]), die nach L. Massignon [2]) aus arabischen Texten des 10. Jhs. stammt.

Der erste Vertreter des Averroismus an der Universität Padua, die bis ins 17. Jh. hinein die Hochburg des Averroismus blieb, war der Mediziner, Astrolog und Philosoph Pietro d'Abano (1257—1315) [3]). Er vertritt die Lehre von der Herrschaft der Gestirne über alle materiellen und geistigen Vorgänge der Erde und (im Zusammenhang damit) die Lehre vom „Horoskop der Religionen". Er leugnet die spezielle Vorsehung Gottes und die Wunder; die Totenauferweckungen Christi erklärt er mit der Scheintodhypothese.

Eine besonders bekannte Persönlichkeit vertrat zu jener Zeit die averroistischen Ideen in Paris: Johann von Janduno (gest. 1328) [4]). Er war magister artium in Paris und Mitarbeiter des Marsilius von Padua am Defensor pacis (1324), in dem heftige Angriffe gegen das Papsttum gerichtet werden und die Souveränität des Volkes als die Quelle aller politischen Macht bezeichnet wird. Johann von Janduno war hauptsächlich Aristoteleskommentator und drückte seine absolute Abhängigkeit von Aristoteles und Averroes dadurch aus, daß er sich den Affen des Aristoteles und des Averroes nannte. Er lehrt wie die anderen Averroisten: Ewigkeit der Welt und der Bewegung. Über die averroistische Lehre von der Einheit des Intellektes aller Menschen äußert er sich im Sinne der Duplex veritas folgendermaßen: diese Lehre sei unwiderleglich; trotzdem bekenne er sich zur Vielheit der menschlichen Intellekte, doch könne man diese Auffassung nur im Glauben festhalten.

Der Hauptrepräsentant dieser im Averroismus wurzelnden religiösen Aufklärung im 15. und 16. Jh. war der aus Mantua stammende Philosoph und Arzt: Pietro Pomponazzi [5]). Er

---

1) „Quod tres deceptores fuerint in mundo, scil. Moises, qui decepit Judaeos, et Christus, qui decepit Christianos, et Maomethus, qui decipit Saracenos."

2) L. Massignon, La légende „De tribus impostoribus" et ses origines islamiques, Revue de l'histoire des religions, 82, 1920, p. 74 ff.; vgl. Grabmann a. a. O. S. 78.

3) Vgl. Überweg-Geyer II, S. 614 ff.

4) Vgl. Überweg-Geyer II und die dort angeführte Literatur.

5) Vgl. meine Schrift: Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius, Diss. Tübingen, 1919.

ist etwa 20 Jahre älter als Luther, 1462 geboren, studierte in Padua, war später Professor in Padua, Ferrara und Bologna und starb 1525. Eigentlich war er Alexandrist (Mitglied einer Philosophenschule, die sich nach Alexander Aphrodisias nannte), doch war der Unterschied dieser Schule von der averroistischen gering: während die Averroisten den Monopsychismus und damit nur die Sterblichkeit der individuellen Seele vertraten, lehrten die Alexandristen, die Seele sei überhaupt sterblich. Doch gingen beide Richtungen vielfach ineinander über. Alexander Achillinus war damals bezeichnenderweise der Führer der Averroisten, obwohl er nicht auf dem Standpunkt der averroistischen Psychologie stand. Man verstand unter Averroismus in jener Zeit auch ganz allgemein: das aus der arabischen Philosophie herausgewachsene Freidenkertum. Renan[1]) faßt diesen Averroismus in folgenden Sätzen zusammen: Die Unsterblichkeitslehre ist von klugen Gesetzgebern erfunden, um den Pöbel besser regieren zu können, die Wunder sind Betrug oder unfreiwillige Täuschung, Gebet und Reliquienkult sind wirkungslos, die Religion ist lediglich für die Einfältigen gemacht. Wer sich zu diesen Lehren bekannte, der verschanzte sich zumeist hinter die Lehre von der doppelten Wahrheit. Einen Averroismus in diesem Sinne vertritt Pomponazzi, der sich übrigens teilweise auch direkt auf Averroes beruft.

Bezeichnenderweise hebt P. stets hervor, daß er lediglich feststellen wolle, wie die natürliche Philosophie bzw. Aristoteles auf gewisse metaphysische Fragen antworte; was die positiven Religionen darüber denken, interessiert ihn nicht. Bei Pomponazzi begegnen uns manche der bereits 1277 verdammten averroistischen Lehren. Wie Siger von Brabant, so hegt P. eine grenzenlose Verehrung für Aristoteles und die Philosophen, er erblickt in ihnen die „Götter der Erde“ [2]). Der Philosoph strebt vor allem nach Wahrheit, während der Gesetzgeber (= Religionsstifter) sich überhaupt nicht um die Wahrheit kümmert, sondern durch volkserzieherische Fiktionen wie die Unsterblichkeits-

1) E. Renan, Averroes et l'averroisme, 2. éd., 1861, p. 358.

2) „. . . ab istis tamen philosophis, qui soli sunt Dii terrestres . . .“ De incantationibus, 1567, p. 53.

lehre das profane Volk zu bessern sucht [1]). — P. vertritt selbst die Sterblichkeit der Seele, macht sich aber nun im 13. Kapitel seiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele den Einwand: Alle „Gesetze" (= Religionen) behaupten, daß die Seele unsterblich sei. Wenn nun die Seele sterblich wäre, dann wäre die ganze Welt betrogen. Seine Antwort auf diesen Einwand lautet: Es ist allerdings zuzugeben, daß entweder die ganze Menschheit oder doch ihr größter Teil betrogen ist. Denn, vorausgesetzt, daß es drei „Gesetze" gibt (Christi, Mosis und Mohammeds), so sind entweder alle drei falsch, dann ist die ganze Welt betrogen, oder sind wenigstens zwei von ihnen falsch, dann ist der größte Teil der Menschheit betrogen. Das ist aber tatsächlich, meint Pomponazzi, gar nicht schlimm, denn nach Platon und Aristoteles — er denkt dabei an Platon, Rep. II, 382 C, cfr. III, 387 C, 414 B C, 459 C; Legg. II, 663, und an Aristoteles, Metaph. Λ, 8, Schluß — ist der Gesetzgeber ein Arzt der Seele, der die Menschen mehr tugendhaft als wissend zu machen hat. Es gibt nun einmal Charaktere, die sich weder durch die Aussicht auf gesetzliche Strafen, noch durch die auf irdische Belohnung dazu bewegen lassen, ein gesittetes Leben zu führen; für sie hat der „Gesetzgeber" die Unsterblichkeit erfunden, um sie dadurch zur Tugendhaftigkeit zu bewegen, er macht es hier, wie die Amme mit dem Kind und wie der Arzt mit dem Kranken [2]); modern ausgedrückt: er benützt die Unsterblichkeitslehre als volkserzieherische Fiktion.

Der menschliche Wille ist nach Pomponazzis Ansicht (unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Vernunft betrachtet) nicht frei, sondern determiniert [3]). Und wie des Menschen Wille, so ist auch derjenige Gottes determiniert [4]). P. steht ganz auf dem Standpunkt des Siger von Brabant und sucht wie dieser dem Prinzip der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens gerecht zu werden [5]). Wie Siger und Pietro d'Abano so hebt er hervor, daß auch die Religionen in ihrem Entstehen und Vergehen von den Gestirnen ab-

1) „Legislator . . . intendens communi bono, sanxit, animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem, neque accusandus est politicus." De immortalitate animae, 1534, p. 123.

2) De imm. an., p. 121 ff.

3) De fato, 1567, p. 1010 f.

4) Ibid. p. 936 ff.

5) De incantat., p. 38.

hängen, und daß die christliche Religion hierin keine Ausnahme mache. Er stellt sie überhaupt (als religionsvergleichender Betrachter) in eine Reihe mit den übrigen [1]: nicht bloß in der christlichen, in jeder Religion werden Wunder berichtet [2]; auch die Stifter der anderen Religionen nennt man mit Recht „Gottessöhne" (ibid). Mit den anderen Religionen ist auch die christliche dem Kreislauf des Werdens und Vergehens unterworfen. Sie ist nicht die absolute Religion. Ihr Ende scheint vielmehr, schreibt P. 1520, nahe bevorzustehen [3]. Im übrigen unterscheidet P. bereits, wie die Vertreter der eigentlichen Aufklärung, zwischen den geschichtlichen (positiven) Religionen und der wahren, d. h. philosophischen Religion [4].

P. bemüht sich eifrig, alle Wunder natürlich zu erklären, besonders durch Rekurs auf die Himmelskörper. Durch den Hinweis auf den großen Einfluß des Gemüts auf den Körper erklärt er z. B. (prinzipiell richtig), daß Stumme oft plötzlich ihr Sprachvermögen wieder erhalten [5]. Wunderbare Krankenheilungen sucht er aus der Macht des Zutrauens und der Einbildung zu begreifen. Die Reliquien der Heiligen, meint er, würden wirken, auch wenn es Hundeknochen wären, falls diesen derselbe Glaube geschenkt würde, lediglich infolge der Macht des Glaubens [6]. Manches ist nach seiner Ansicht als absichtliche Täuschung, besonders als Priesterbetrug aufzufassen [7]. Nur ungebildete Menschen einerseits, die so dumm sind wie unvernünftige Tiere [8], und andererseits absichtlich täuschende „Gesetzgeber" [9] führen solche seltsame Geschehnisse auf Dämonen und Geister zurück, der Philosoph aber erklärt sie aus den bekannten Kräften der Natur, besonders der Himmelskörper, und aus den verborgenen Kräften, die dem Menschen als dem Mikrokosmus innewohnen, mit anderen Worten: er erklärt sie aus natürlicher Kausalität. Einige dieser seltsamen Erscheinungen führt P., wie ein-

1) Apologia, 1518, f. 29.
2) De incant., p. 293.
3) „Quare et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata: nam propinquus videtur esse finis." De incant., p. 286.
4) De incant., p. 251.
5) De incant., p. 34.
6) „Si essent ossa canis, et tanta et talis de eis haberetur imaginatio, non minus subsequeretur sanitas." De incant., p. 232.
7) De incant., p. 146.
8) De incant., p. 200 f.
9) Ibid. p. 201 f.

zelne moderne Erforscher okkulter Vorgänge, auf eine telekinetische Fähigkeit gewisser Menschen zurück [1]).

Eine Beeinflussung Gottes durch Gebete lehnt P. ab, und zwar mit dem Hinweis darauf, daß Gott nach der Ansicht sowohl der Philosophen als der Religionen unveränderlich sei [2]).

So widerspricht P. in wesentlichen Punkten der christlichen Weltanschauung, aber er schützt sich stets durch die Behauptung, er habe damit lediglich vortragen wollen, wie Aristoteles und die natürliche Philosophie über diese Dinge urteile. Er unterläßt es nie (besonders am Schluß seiner Bücher), darauf hinzuweisen, daß die christliche Religion anders über die betreffenden Fragen urteile. Und wenn er sonst Aristoteles und die Philosophen in hohen Tönen preist, so redet er gewöhnlich gegen Ende seiner Schriften in geringschätzigem Tone von ihnen, besonders von dem „sceleratus Aristoteles" [3]) und betont, daß die christliche Religion im Besitz „der Wahrheit" sei [4]), obgleich er zuvor erklärt hatte, der Religionsstifter kümmere sich überhaupt nicht um die Wahrheit, sondern suche die Menschen durch allerhand Fabeln tugendhaft zu machen. Jedenfalls unterwirft er sich in allen seinen Werken bedingungslos der Entscheidung der Kirche unter besonderer Versicherung seiner Rechtgläubigkeit [5]). So teilt P. mit den Averroisten früherer Zeit auch den Standpunkt der doppelten Wahrheit. Dadurch sucht er sich gegen kirchliche Verfolgung zu sichern. Die Lehre von der Duplex veritas war übrigens vom 5. Laterankonzil 1512, also 4 Jahre vor dem Erscheinen von P.s Schrift über die Unsterblichkeit der Seele, abermals verurteilt worden.

P. erzählt in seiner Apologia, wie er nach dem Erscheinen jenes Traktats auf Betreiben der Mönche und Priester und des Patriarchen in Venedig zum Ketzer erklärt und sein Buch öffentlich verbrannt worden sei. Man habe sich auch an die Kurie gewandt, um seine Bestrafung zu erreichen. Aber der Kardinal Bembo habe sich für ihn eingesetzt, und der Magister apostolici palatii habe gelacht, die An-

1) De incant., p. 159 f. 2) De incant., p. 243 ff.

3) L. Ferri, La psicologia di P. Pomonazzi, 1877 (mit Auszügen aus einem Kollegheft Pomponazzis von 1520), p. 169.

4) De imm. an., p. 141.

5) De imm. an., p. 35, 144; Apol., f. 16 f., 22, 31; Defensorium, f. 29, 30; De incant., p. 82 f., 315, 318.

sicht Bembos geteilt und erklärt, sehr christliche Männer seien derselben Meinung gewesen wie P. Immerhin schrieb Leo X. am 13. Juni 1518 in einem Brief, den L. v. Ranke[1]) zitiert, P. habe zu widerrufen, „alias contra ipsum procedatur". Tatsächlich wurde P., im Unterschied von seinem Zeitgenossen Luther, geschont.

Die Lehre von der zweifachen Wahrheit hat übrigens auch nach P. noch einzelne Vertreter gefunden. Der bekannteste ist P. Bayle, der Verfasser des „Dictionnaire historique et critique". Bayle ist bereits eine typische Figur des eigentlichen Aufklärungszeitalters.

Die besonderen Merkmale dieser Epoche bestehen:

1. im Anschwellen einer rein weltlich und diesseitig orientierten Lebensanschauung (Säkularismus),
2. in dem Bestreben, auf allen Gebieten die Vernunft herrschen zu lassen und besonders die Weltanschauung allein auf die Vernunft zu gründen (Rationalismus),
3. in der Tendenz, alles Geschehen natürlich zu erklären (Naturalismus),
4. (besonders in England) in der Unterscheidung zwischen der einen esoterischen Vernunftreligion der weisen Männer und den verschiedenen exoterischen Volksreligionen, wobei dann vielfach das Christentum seiner Sonderstellung beraubt und mit den anderen positiven Religionen in eine Reihe gestellt wird,
5. in einer mehr oder weniger stark (am stärksten in Frankreich) hervortretenden kritischen Einstellung zur bestimmt christlichen Religion und Kultur.

Alle diese Züge begegnen uns bereits in der averroistischen Bewegung des hohen und späten Mittelalters. Daraus kann man entnehmen, daß die Geisteswelt dieses Zeitalters, die wir uns gewöhnlich als eine besonders einheitliche und geschlossene Größe vorstellen, schon in ihrer Blütezeit im Innersten gespalten war, daß das Mittelalter bereits die Keime einer neuen, ganz andersartigen Epoche in sich barg, und endlich, daß das antichristliche Freidenkertum unserer Zeit der Ausläufer einer Bewegung ist, die bereits eine Geschichte von sieben Jahrhunderten hinter sich hat.

1) Geschichte der röm. Päpste, 1874, I, S. 48.

Besprechungen.

Religion in Geschichte und Gegenwart. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, in Verbindung mit A. Bertholet, H. Faber, H. Stephan hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. V. Band S—Z, mit 2 Tafeln. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931. 2158 Spalten. In Subskr. M. 40.80, geb. M. 49.—.

Wenn man von dem für Sommer 1932 verheißenen, sehr notwendigen Registerband absieht, liegt das große Werk nun abgeschlossen vor. Es hat sich durchgesetzt und neben mancher Kritik viel Anerkennung gefunden. Über Grundsätzliches braucht nicht mehr gesprochen zu werden, nachdem die Anzeigen der früheren Bände mancherlei davon berührt haben. Es genügt, den konkreten Stoff des neuen Bandes nach zwei Seiten hin zu charakterisieren. Zunächst sei betont, daß der 5. Band eine besonders große Fülle von systematisch wichtigen Artikeln bringt; so die großen Reihenartikel über Sakramente, Schöpfung, Seele, Sitte, Sittlichkeit, Sünde und Schuld, Sündenvergebung, Teufelsglaube, Theodizee, Theologie, Tod, Urstand, Verdienst, Vergeltung, Versöhnung, Weltbild und Weltanschauung, Wiedergeburt, Wunder, Zorn Gottes; ferner die großen Gruppen von Artikeln, die mit Schule (30 Spalten), Sozial (41 Spalten), Staat (21 Spalten), Volk (76 Spalten), Wirtschaft (28 Spalten) zusammenhängen, sowie zahlreiche biographische Artikel wie Schleiermacher (Wobbermin) und Troeltsch (Bornhausen; erwähnt sei, daß Troeltschs Artikel Theodizee fast unverändert aus der 1. Auflage übernommen worden ist, nicht nur wegen seiner Vortrefflichkeit, sondern auch als Denkmal der Verdienste Troeltschs um RGG). Zweitens sei auf die überaus zahlreichen Stichworte hingewiesen, die in Rücksicht auf die Zeitbewegung neu aufgenommen worden sind. Dahin gehören z. B. von Tillich religiöser Sozialismus, Theonomie, Wissenschaft; von wichtigen ethischen Artikeln Sexualethik (Lütgert), Sexualpädagogik (F. W. Foerster), völkische Bewegung (W. Classen-Weinel), Wirtschaftsethik (Wünsch); aus den Grenzgebieten der Theologie: Scheidung (Faber), Schicksal (Piper), Schlichtungswesen (Zimmermann), Schund und Schmutz (Wüterich), Siedlungswesen (Schultz), Singbewegung (Gölz), skandinavische Literaturgeschichte (Balk), Sprache und Religion (Voßler), Stand (Heyde), Subjektivismus (Steinmann), Vererbungslehre (Titius), Völkerbund (K. Schmid), Wahrheit (Steinmann), Wertethik (Wünsch), Wertphilosophie (Winkler), Wohnungsfrage (Herz). — Damit sind Reichtum und Gegen-

wartsbezogenheit des Werkes genügend charakterisiert. Möge es in der Kirche und darüber hinaus sein Doppelziel erreichen: daß die Benutzer lernen, die Tatsachen in ihrer Universalität wie in ihrer unerbittlichen Wirklichkeit offenen Auges zu sehen und sich aus der Tiefe des evangelischen Glaubens heraus lebendig mit ihnen auseinanderzusetzen.

Leipzig H. Stephan.

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter hrsg. von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. 10 Bände. Lex.-8°. Freiburg im Breisgau, Herder.
III. Band: Colorbasus bis Filioque. Mit 6 Tafeln, 2 farbigen Karten, 12 Kartenskizzen, 73 Textabbildungen. (1040 Sp.; 6 S. Tafeln; 2 S. Karten.) 1931. M. 26.—; in Leinw. M. 30.—; in Halbfr. M. 34.—.

Auch der 3. Band ist ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für das Studium des Katholizismus und seiner Art, die Wirklichkeit zu sehen. In dieser Beziehung bedarf das Werk keiner Empfehlung mehr. Im Vergleich mit der protestantischen RGG zeigt der neue Band wiederum charakteristische Eigentümlichkeiten: noch größere Fülle des konkreten Stoffes; seltenere, aber dann kräftige Auseinandersetzung mit modernen Lebensproblemen (vgl. z. B. Eigentum, Eugenik, Euthanasie); straffe Anlage, Begriffsbildung und Gedankenführung; autoritative Haltung; weniger Verständnis des Gegners als vielmehr Ausrüstung zum Kampf gegen ihn; entsprechend starkes Zurücktreten des Systematischen überhaupt (vgl. z. B. die ganz unzulänglichen Artikel über Erkenntnislehre und Eschatologie) und der Anleitung zum selbständigen Urteil im besonderen; überall fühlen wir uns in einem streng einheitlichen System, das kein Ab- oder Ausweichen gestattet, aber die Kräfte seiner Träger zur Mitarbeit aufruft. Immerhin fehlt die Kritik am eigenen Bestand nicht ganz. Sie zeigt sich z. B. — leise genug — in den Artikeln über die A. K. Emmerick und über den heiligen Expeditus, in der Anerkennung, daß die Glaubensspaltung der Reformation in der Reformbedürftigkeit der kirchlichen Verhältnisse eine ihrer Wurzeln habe (Sp. 245), sowie in der Mahnung, die der „deutsch-religiösen Bewegung" entnommen wird: „Polemik überwindet diese Geistesströmung nicht, sondern das Bemühen der Kirche, Christentum und Volkstum wieder lebendig zu verbinden in der Erkenntnis, daß, wie die Erneuerung des Volkes nur aus der Tiefe des Christentums kommt, so auch das Christentum mit den Lebenstiefen des Volkes innigst verwachsen muß" (Sp. 262). Auf die prot. Theologie wird sehr wenig eingegangen; eine merkwürdige Ausnahme ist der Artikel über den französischen Fideismus. Der Artikel über den Evangelischen Bund enthält sachliche Fehler nicht nur in den Einzelangaben über die Literatur des Bundes, sondern vor allem auch in seiner Charakterisierung („schlimme Hetze gegen die katholische Kirche", Ablenkung weiter Kreise des deutschen Protestantismus „von den positiven Aufgaben einer zeitgemäßen religiösen Er-

neuerungsarbeit", Sp. 888 f.); schade, daß hier die ruhige Zurückhaltung aussetzt, die sonst das Werk in der Stellung zum Protestantismus kennzeichnet.

Leipzig H. Stephan.

Friedrich Heiler, Im Ringen um die Kirche. (Gesammelte Aufsätze und Vorträge Bd. 2.) München, Ernst Reinhardt, 1931. 568 S. RM. 12.—., geb. RM. 14.—.

All diese Einzelstudien stehen doch in innerem Zusammenhang. In sechs Abschnitte geordnet (der ganze Christus der ganzen Kirche; katholische Kirche; reformatorisches Christentum; moderne protestantische Theologie; katholische Erneuerung der Reformationskirchen) geben sie ein lebendiges Bild von Heilers Denkweise, für die der Titel seines früheren Sammelbandes bezeichnend ist: Evangelische Katholizität. Katholisch will Heiler im umfassendsten Sinne sein; seine Ideale liegen zum Teil mehr in den östlichen Kirchen und in der anglikanischen, als im römischen Katholizismus, so hoch auch einzelne römisch-katholische Fromme alter und neuer Zeit wie der hl. Franz oder Friedr. v. Hügel ihm stehen, und so stark die Marien- und Heiligenverehrung, der Reichtum des römischen Kults (besonders die Sakramentsandacht), die Hierarchie und das asketische Ideal auf ihn wirken, dem er in bescheidener Weise durch ein evangelisches Franziskaner-Tertiariertum huldigt. Gilt aber das Interesse der ZThK besonders den systematischen und prinzipiellen Fragen, so habe ich hier nicht auf Heilers Geschichte katholisierender Strömungen in der anglikanischen Kirche einzugehen oder auf sein Urteil über die gegenwärtigen Aussichten römischer Unionspolitik (wobei er manches Interessante mitteilt, z. B. daß Batiffol, der bekannte französische katholische Theolog, bei den Verhandlungen mit Anglokatholiken, die Episkopalisten sind, das ex sese [infallibiles], non autem ex consensu ecclesiae im vatikanischen Dekret über die Kathedralentscheidungen des Papstes als eine theologische Auslegung hinstellte, nicht als ein wesentliches Stück des Dogmas). Auch habe ich hier nicht von Heilers Schätzung der apostolischen Sukzession zu sprechen; bei aller Einsicht in die geschichtlichen Schwierigkeiten, mit denen der Glaube an apostolische Sukzession belastet ist, zieht ihn sein Herz doch zu den Kirchen hin, die solche Sukzession zu haben behaupten, und er hat das Seine getan, um seinen Freunden Verbindung mit einem Priestertum solcher Sukzession zu schaffen. Endlich mögen auch solche gewagte Behauptungen außer Betracht bleiben wie die, daß eine Reihe tüchtiger Harnackschüler katholisch geworden sei (S. 278).

Sondern uns beschäftigt Heilers dogmatische Stellung. Bei aller Weitherzigkeit und allem Sinn für echte Frömmigkeit unter den verschiedensten Formen bekennt er sich doch entschieden zur Geltung des ganzen altkirchlichen Dogmas von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Dabei ist es die Autorität der Kirche, die sein Denken bestimmt. Die altprotestantische Beschränkung auf die Bibel unter Ablehnung der über diese hinausgehenden kirchlichen Traditionen mußte ja im Laufe der Zeit zur Erschütterung des in der Tat nicht einfach schriftgemäßen altkirchlichen Dogmas führen; Heiler dagegen lehnt allen

Biblizismus ab: „Die Offenbarung Gottes kann niemals aufgefangen werden in einem Buch" (S. 540). Und weder die das Göttliche und das Menschliche schroff sondernde dialektische Theologie von heute, noch auch die kritische Bibelforschung und Dogmengeschichte, die von den letzten Theologengeschlechtern betrieben wurde, sagen ihm zu. Dabei ist er aber nicht so verwegen wie manche neuere Theologen, die das christologische Dogma wieder aufrichten wollen, jedoch die biblischen Wundergeschichten ruhig der Kritik preisgeben. Sondern er sieht in der Bestreitung der biblischen Hauptwunder eine bereits durch die neueste Wissenschaft überholte Denkweise. Er verweist hier (S. 20) u. a. auf Schleich, Vom Schaltwerk der Gedanken S. 257 ff. Wer die Stelle bei Schleich nicht nachliest, wird meinen, dort sei ein Fall von Parthenogenese berichtet; aber was Schleich erzählt, ist ein Fall von Autosuggestion; Schwangerschaftserscheinungen, die so entstanden, verschwanden nachher wieder. Daß supranaturalistische Apologetik sich recht rationalistischer natürlicher Wundererklärungen und -analogien bedient, konnte man schon oft beobachten; aber viele ernste Christen werden lieber die Weihnachtsgeschichte als fromme Dichtung ansehen, als sich mit Versuchen befreunden, diese biblische Erzählung durch Material solcher Art glaubhaft zu machen. — So bietet das Buch viel Anlaß zur Kritik. Aber auch wer die Stellung, die Heiler über oder zwischen den Konfessionen einzunehmen sucht, als eine innerlich auf die Dauer schwer haltbare Position ansieht, wird die religiöse Wärme und das reiche Wissen achten, die in dem Buch zutage treten. Überdies ist es auch für Nichttheologen verständlich und anziehend geschrieben.

Kiel Mulert.

Martin Müller, Die glaubenspsychologische Orientierung der Theologie bei Ludwig Ihmels. Hinrichs, Leipzig 1929. 175 S.

Die vorliegende Arbeit bedeutet eine Bereicherung der systematischen Forschung, indem sie erstmals eine „umfassende und zusammenhängende Darstellung und Kritik" der theologischen Arbeit von Ihmels bietet. Sie stammt aus der Schule Wobbermins und ist ausgezeichnet durch gründliche Quellenanalyse, sachlich präzise Darstellung und reifes kritisches Urteil. Mit Recht sieht Verfasser die bleibende Bedeutung von Ihmels' Lebenswerk in seiner grundsätzlichen Überwindung der Erlanger Theologie, zumal seines Lehrers Frank — will sagen ihres Psychologismus, und das nun nicht in der Richtung des umgekehrten Fehlwegs eines scholastischen Objektivismus (Supranaturalismus), sondern vermöge der ihm maßgeblichen reformatorischen Korrelation von Offenbarung und Glaube. Darum bedeutet für ihn die Wendung gegen den Psychologismus nicht wie bei den Dialektikern den Gegensatz zu einer glaubenspsychologisch orientierten Dogmatik, die zu fordern für Ihmels vielmehr charakteristisch ist. Er hat die Erlanger Theologie gerade dadurch überwunden, daß er ihr bzw. Schleiermachers Prinzip der Glaubens*erfahrung* auf seinen dem reformatorischen Denken gemäßen Sinn brachte: sie versteht als

Erfahrung am Worte Gottes und darin ein evangelisches Verständnis des Glaubens erreicht, der nicht in sich selbst konsistiert und dessen Erfahrung in alle Wege nicht empirischen Charakters ist (Franks Grundfehler). Die Forderung glaubenspsychologischer Orientierung bedeutet in diesem Zusammenhang nichts anderes als das methodische Ziel einer Reproduktion der Erkenntnisse des Glaubens (vgl. Herrmanns „Erzeugen der Glaubensgedanken") aus jener Urerfahrung des Glaubens am Worte Gottes bzw. der Offenbarung. Die Frage nach der christlichen Wahrheitsgewißheit ist somit für Ihmels das Unternehmen einer Reproduktion des Vergewisserungsprozesses, das Ringen um seinen, den Glauben tragenden letzten Grund. — Nicht rein, nicht mit letzter Konsequenz hat Ihmels sein Programm durchgeführt. Sehr gut zeigt der Verfasser die biblizistische und dogmatische Schranke im Denken von Ihmels (vgl. meine Auseinandersetzung mit Ihmels in ZThK 1920, S. 269 ff., besonders 273). Es ist Befangenbleiben in der charakteristischen Voraussetzung der Erlanger, wenn Ihmels die Deckung von Kanon, altkirchlichem Dogma und Glaubenserfahrung unkritisch behauptet und damit das reformatorische Verständnis des Glaubens wie der Offenbarung faktisch trotz allem gefährdet. — Mit dem Verfasser selbst bzw. seinem Lehrer Wobbermin hätte ich noch zu streiten über Wort Gottes und Hl. Schrift, noch deutlicher über Eigenglaube, Kirche, Offenbarung in ihrem Strukturzusammenhang.

Münster i. W. Fr. W. Schmidt.

Krisis des Glaubens, Krisis der Kirche, Krisis der Religion. Drei Marburger Vorträge von R. Bultmann, H. v. Soden, H. Frick. Töpelmann, Gießen 1931. 79 S.

Die hier vereinigten Vorträge sind offenbar im weiteren Rahmen eines Kursus über Staatsbürgerkunde gehalten. Vielleicht erklärt sich daher bis zu einem gewissen Grade die reichlich seltsame Methode Bultmanns, der zwar von der Krisis eines bestimmten, des christlichen Glaubens sprechen will, diesen aber als Unter- bzw. Sonderfall „jeden" Glaubens (6) oder des Gottesglaubens „überhaupt" (16) sekundär erörtert, damit jedenfalls die von den Dialektikern vielgeschmähten Sünden der Väter (Schleiermacher, Troeltsch, Wobbermin) seinerseits begeht. Das geschieht an Hand einer für B. auch sonst bezeichnenden, hier reichlich konstruktiven Verbindung von Gedanken Heideggers (Existenz des in-der-Welt-Seins) und Gogartens (der Nächste), nicht ohne Herrmannsche Reminiszenzen am Schluß. Erwächst echter Gottesglaube überhaupt „aus dem Innewerden der Fraglichkeit des Daseins", so hat der christliche seine Sonderart darin, daß in ihm „der Anspruch des Du als meine Grenze und seine Erfüllung die Liebe" vernommen wird (15). Von hier (nämlich dem theoretisch zur Mode gewordenen Nächsten) aus ist mir zwar, das muß einmal deutlich und scharf gesagt werden, das humane Phänomen der Schuld und Verzeihung verständlich, aber wie mit alldem (Mitmensch!) Theologie und nicht Anthropologie entwickelt wird (cf. B. selbst S. 12), ist mir

so rätselhaft wie die völlig aphoristische Nennung Jesu Christi (13), die den eigentlichen Fehler der B.schen Systematik verrät, den Mangel seines christologischen Denkens, der ihn zu christozentrischer Denkweise vollends nicht kommen läßt. Die von B. selbst beschriebene, in diesem Fall aber durchaus falsch gedeutete Verlegenheit (S. 17) entstammt einfach seinem falschen Ansatz: Gott sei im Sinne des Christentums „nichts anderes, als was er für jeden Glauben" sei (6). v. Soden schildert auf der Grundlage einer historischen Betrachtung die Gegenwartskrise der Kirchen, die als „gotisierende Bildungen in einer neuen ungotischen Welt" stehen. Bei Frick erscheint die Krisis als Krisis aller Religionen und deshalb der Religion überhaupt in eindrucksvoller Wucht: der atheistische Säkularismus in seiner dämonischen Mächtigkeit, die den wirklichen Menschen in seiner wirklichen Not erfaßt, ihm den Sinn des Daseins deutet und Imperative gibt, die nicht ferne Wunschziele, sondern nahe Willensziele sind. Diese Situation ist verzweifelt, vielleicht auch heilvoll — für den, der mit Luther den Glauben als Kritik aller Religion versteht, als „Bankrott des Menschen gegenüber der Ewigkeit".

Münster i. W. Fr. W. Schmidt.

Marburger Theologische Studien. 4. Heft. Zur polit. Ethik: Georg Wünsch, Die Staatsauffassungen von M. Luther, R. Rothe und K. Marx in ihrem systematischen Zusammenhang; Herm. Faber, Religiöser Glaube und politische Parteibildung. L. Klotz, Gotha 1931. 46 S.

Ein sehr interessantes Heft! Wünschs herausforderndes Thema ist aus mehr als einem Grunde aktuell und zum Lesen reizend. Gerade weil hier so verschiedenartige Geister, bei denen zum Teil auch von historischer Beeinflussung ja nicht die Rede sein kann, nach ihrer Stellung zum Staat gefragt werden, ist die sachliche, systematische Übereinstimmung in der Stellungnahme bei allen vorhandenen Unterschieden um so bedeutsamer. Wünsch meint im Gegensatz zur üblichen Auffassung zeigen zu können, daß für Luther der Staat nicht zur Schöpfungsordnung gehört, sondern Notordnung Gottes angesichts der Sünde ist. Es liegt bei Luther in der Sache die klare Unterscheidung von Staat und Gesellschaft vor. Die „Gesellschaft" ist einerseits „die natürlich-geschöpfliche Ordnung der Berufe", andererseits die „Christenheit". „Ihr gegenüber ist der Staat, d. h. die mit Gewaltmitteln ihre Funktion ausübende Obrigkeit, eine ‚eigentlich' fremde Ordnung, um der Sünde willen eingesetzt, deswegen auch notwendig, aber eine Ordnung, die anzeigt, daß in der ‚Gesellschaft' etwas nicht in Ordnung ist, weshalb sie Ordnung schaffen muß." Geht Luthers Denken tatsächlich in diese Richtung, so ist von hier ein innerer Weg zum sozialistischen Denken gefunden, der doch recht beachtenswert wäre!

Ganz aktuell ist Fabers Aufsatz, und es ist sehr dankenswert, daß sich der akademische Theologe auch einmal einer so unmittelbar praktischen Frage zuwendet, wie der nach dem Recht des „Christlich-Sozialen Volksdienstes". Es geht dabei nicht um die viel erörterte Frage nach der Aktivität und politischen

Aktivität des Christen, auch nicht um die Verdienste, die der „Volksdienst" um die Aufrüttlung der Gemeinden zu sozialer und politischer Verantwortung hat. Es geht um den Sinn einer evangelischen Partei als solcher. Faber verneint ihn, weil sich aus dem Evangelium wohl allgemeine Richtlinien, aber gerade nicht konkrete politische Einzelentscheidungen gewinnen lassen, das Programm der Programmlosigkeit aber an den politischen Notwendigkeiten vorbeisieht. Und noch mehr, weil sofort die Abschwächung der Spannung zwischen Evangelium und Politik, ja die Vermengung von weltlichen, partikularen mit christlichen, unbedingten Zielen droht. Faber fordert dafür Mitarbeit der Christen in allen Parteien. — Aber vielleicht ist damit diese praktische Frage doch wieder zu sehr ins „Grundsätzliche" gezogen worden. Es ist doch wohl eine Erfahrungstatsache, daß der Christ in den andern Parteien allzu geringe Beachtung findet und das Christentum in den Parteien zur religiösen Verklärung rein weltlicher Interessen dienen muß. Daher wird trotz aller grundsätzlichen Bedenken in ernsten Christen immer wieder der Wunsch entstehen, in einer eigenen Gruppe politisch tätig zu sein, auch wenn diese Gruppe dann freilich bei allen konkreten Fragen ihren Mitgliedern einen sehr weiten Spielraum lassen muß.

Kordeshagen W. de Boor.

Richard Kroner, Idee und Wirklichkeit des Staates. Kieler Universitätsreden, Heft 10. Lipsius & Tischer, Kiel 1930. 22 S. RM. —.80.

Diese Rede zur Verfassungsfeier der Christian-Albrecht-Universität sucht die dynamische Dialektik aufzuzeigen, die wie überall so auch im Leben des Staates Idee und Wirklichkeit zusammen und zugleich in Spannung zueinander hält. Die äußersten Zustände eines glücklichen Staatslebens in scheinbarer voller Harmonie von Staatsidee und Staatswirklichkeit und eines unglücklichen, im Kampf der beiden auf Leben und Tod, können „immer nur von kurzer Dauer sein, weil die Gegensätzlichkeit beider Seiten ebenso wesensmäßig ist wie die Einheit des Geistes, die beide in sich umfaßt". „Wer diese Wahrheit einmal erkannt hat, wird zwar in politisch glücklichen Zeiten die Stimme der Warnung nicht überhören können, aber er wird auch in Zeiten politischen Unglücks die Stimme des Trostes nicht vermissen."

Kordeshagen W. de Boor.

Die Kirche und die moderne Wirtschaftsgestaltung. Heft 4 der „Studien und Dokumente" des Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts. Im Kommissionsverlag des Evangelischen Presseverbandes für Deutschland. 1931. 98 S. RM. —.80, ab 15 Stück RM. —.60.

Dringend zur Anschaffung sei das billige Heft der „Konferenz kirchlicher Sozialarbeiter" empfohlen, das in fünf Referaten und vier, das Ergebnis der Aussprachen wiedergebenden „Berichten" die Probleme einer christlichen Sozialethik, der Arbeitslosigkeit, der Rationalisierung und der internationalen arbeitsrechtlichen Abkommen behandelt. Grundsätzlich ist es zu werten als ein

hoffnungsvolles Zeichen, daß das Christentum wirklich in ein ganz neues positives Verhältnis zu den großen Fragen der Wirtschaft tritt, in ein Verhältnis, das nicht mehr durch das Ressentiment des Pietismus oder durch die Überheblichkeit eines bloß konservativen Staatschristentums bestimmt wird, sondern das in einer eindringenden sachlichen Beschäftigung mit den Wirtschaftsfragen seine Grundlagen sucht. Von dieser ernsten Sachlichkeit legt das Heft ein höchst erfreuliches Zeugnis ab. Andrerseits macht es gerade in seiner Sachlichkeit so besonders deutlich, wie die Interessen der Kirche tief in die Wirtschaftsfragen hineinreichen und wie umgekehrt die rationale Wirtschaftsgestaltung zuletzt überall auf die Dinge des sittlichen Menschentums und damit der Religion hinausführt. Auffallend ist die Selbständigkeit, mit der diese Männer der Kirche auch auf dem wirtschaftlich-sozialen Gebiet zu eigenen und neuen Auffassungen durchzudringen suchen und das heutige Wirtschaftssystem einer tiefgehenden Kritik unterziehen, ohne dabei von irgendeinem politischen Parteidogma geleitet zu werden. Für die systematische Ethik ist wichtig die Diskussion über den Begriff des Naturrechts und über seine Anwendbarkeit zur Begründung einer christlichen Soziologie.

Kordeshagen W. de Boor.

Rig, Blätter für germanisches Weistum. „Rig"-Verlag Schweinfurt. Probeheft 3 des Jahrgangs 3730/1930. Jährlich 6 Hefte. Halbjahresbezug RM. 2.10.

Angezeigt sei diese Zeitschrift, weil sie eine charakteristische Stimme des neuen völkischen Heidentums ist, das sich bewußt gegen das Christentum wendet. Es ist gut, daß wir in Theologie und Kirche rechtzeitig die neue große Front sehen, die neben dem Freidenkertum gegen uns aufmarschiert. — Eine Auseinandersetzung dagegen dürfte wenig Wert haben. Schon gleich die Voranzeige enthält den unüberbrückbaren Graben, der von vornherein die Stellungen scheidet: „Im Religiösen entfaltet sich die erhabenste Blüte des Geistes und der Seele." Hier ist der Mensch ganz mit sich selbst beschäftigt, sogar in der Religion. „Gott" wird damit eine façon de parler für Seelenblüten. Vor allem aber wird hier wie bei Frau Ludendorff der christliche Gegner überhaupt nicht ernst genommen und an seiner Stelle eine Strohpuppe in der nötigen Drapierung mit Glanz und „deutschem" Heldenmut erschlagen. Natürlich leben wir Christen in der „Niederung kleinasiatischer Glaubenssysteme". Und natürlich „bleibt das Christentum, als künstliches Glaubenssystem, darauf angewiesen, daß man es zwangsweise eingedrillt bekommt". Man möchte ganz bescheiden fragen, ob denn auch das Glaubenserlebnis Luthers ihm „zwangsweise eingedrillt" worden ist und von wem? Aber wir haben ja an der Lutherverherrlichung des Tannenbergbundes ein groteskes Beispiel der völligen Geschichtsblindheit durch religiöse Parteileidenschaft. — Den Ernsten und Ehrlichen unter diesen deutschen Heiden wird ja doch früher oder später einmal bei ihrer Gottähnlichkeit bange werden.

Kordeshagen W. de Boor.

Notiz.

In eigener Sache. Die Not der Gegenwart bringt die wissenschaftlichen Zeitschriften in höchste Gefahr. Sie appellieren an die Treue ihrer Leser, versuchen aber auch ihrerseits durch finanzielle A n p a s s u n g den Lesern die Treue zu erleichtern. Die ZThK stellt sich in dieser Absicht von der Zweimonats- zur Vierteljahrsschrift um, allerdings unter beträchtlicher Verstärkung der einzelnen Hefte. Sie ersetzt dabei die zusammenhängenden „kritischen Berichte" durch Einzelbesprechungen und hofft dadurch einerseits Raum für Aufsätze zu sparen, anderseits dem Gang der wissenschaftlichen Produktion leichtfüßiger folgen und rascher über wichtige Erscheinungen berichten zu können. Verlag und Redaktion vollziehen diese Anpassung, weil sie überzeugt sind, daß gerade in der gegebenen Lage die wissenschaftlichen Zeitschriften noch unentbehrlicher sind als in vergangenen Zeiten. Je rascher die Wellen der geistigen Bewegung einander ablösen, desto schwieriger wird es (auch abgesehen von den Kosten) ihnen durch die Lektüre von Büchern zu folgen. Vor allem auf den Gebieten der systematischen Theologie vermag heute nur eine Zeitschrift die rechte Fühlung mit der Zeitbewegung zu vermitteln. Denn nur sie kann einerseits dem Wellenschlag der wechselnden Einstellungen beobachtend folgen, anderseits dazu anleiten, jede wichtige neue Erscheinung kritisch auf ihre letzten Tiefen zu durchprüfen. — I n h a l t l i c h bleibt das Programm der ZThK das von 1920: in der Zusammenfassung aller, auch der gegensätzlichen Kräfte, in Fühlung auch mit fremden Ländern und Konfessionen die N e u b e s i n n u n g d e r T h e o l o g i e zu fördern. Sie wird nach wie vor diese Neubesinnung sowohl in zentraler dogmatischer Vertiefung wie in der Durchleuchtung der Gebiete suchen, auf denen die dogmatische Vertiefung ihre Fruchtbarkeit erproben muß: d. h. der philosophischen, weltanschaulichen und ethischen Problematik unserer Tage. Wir hoffen damit an unserm Teile den Dienst leisten zu helfen, den die geistige und materielle Not der Zeit, den im besondern Kirche und Wissenschaft von der systematischen Theologie fordern dürfen.

St.

Goethe über Schöpfung, Prädestination, Gnade.

Von Prof. D. Karl Bornhausen in Breslau [1].

In Goethes Garten in Weimar stand vor hundert und mehr Jahren ein alter Rosenstock. Zu seinen Füßen hatte sich seit einigen Lenzen eine Schnecke eingewöhnt. Sie konnte den starken Wurzeln des Stockes nichts anhaben, hatte aber gut Quartier unter ihnen. Und im Sommer lag sie gern neben dem Rosenstock in Sonne oder Schatten, je nach Behagen, und ärgerte sich, wie es behagliche Leute zu tun pflegen.

„Bald kommt die Rosenzeit", dachte die Schnecke und ärgerte sich, „da wird er wieder blühen; er kann ja nichts anderes als blühen, er kommt nicht weiter. Man sollte ihm eine Bußpredigt halten." Ärgerliche Leute müssen andere bekehren: das belebt den Ärger. Daher sagte die Schnecke: „Lieber Rosenstock, ich möchte dich daran erinnern, daß, wenn du so wie bisher weiterlebst, nichts von dir übrig bleibt. Rosen wirst du bald nicht mehr treiben können, und dann bleibt nur noch der Stock, ein kahler Stecken."

„Darüber habe ich noch niemals nachgedacht", sagte der Rosenstock erschrocken. „Ich freue mich des Lebens. Die Sonne scheint, die reine Luft umgibt mich, aus der Erde, aus meinen Rosenblättern früherer Jahre ziehe ich meine Kraft, daß neue Knospen aus mir treiben und sich der Sonne erschließen."

1) Zur poetischen Einleitung hat mich ein sehr zeitgemäßes Märchen Andersens veranlaßt. Über Goethes Prädestinations- und Gnadenerkenntnis habe ich mit meinem Seminar mehrsemestrige Untersuchungen angestellt, um deren Zusammenfassung sich Herr Studienreferendar A. Burggaller verdient gemacht hat.

„Und das ist Sünde!“, sagte die Schnecke scharf. „Du bist ein unfruchtbares Kulturgewächs, zu nichts zu brauchen als die Sinnlichkeit zu reizen. Früchte gibts nicht an dir, sondern nur Blüten, die Jungen und die Alten zu versuchen und zu verführen. Hast du denn kein Verantwortungsgefühl vor der Zukunft, vor dem Ende?“

„Aber man muß doch irgendwie für andere da sein, etwas tun“, sagte der Rosenstock. „Was soll ich denn mehr geben als Rosen, die ein wenig Duft und Freude verbreiten. Wenn du, liebe Schnecke, so viel über die Frage, wozu man eigentlich lebt, nachgedacht hast, so rate mir doch, was ich mehr für die Welt tun soll?“

„Für die Welt etwas tun!“, antwortete höhnisch die Schnecke. „Da haben wir ja diesen blöden Kulturaktivismus. Was geht mich die Welt an? Sie ist verderbt, sie ist keinen Gedanken wert; ich verachte die Welt. Aber bleibe du weiter dabei, für diese sinnlose Welt zu blühen.“ Und sie zog sich, nachdem sie sich so herzlich an ihrem Ärger erquickt hatte, empört und zufrieden in ihr Haus zurück.

Da kam Goethe in den Garten; er sah die Fülle der Rosenknospen, sah die erste sich öffnen, beugte sich entzückt über sie und sog ihren schöpferischen Duft tief in sich ein. Er dachte der Jugend Rosenzeit in Sesenheim, dachte der drei Rosen, die die Bruderliebe dem Bruder ins Grab legt, und neu brach in ihm der Glaube auf an die Erlösungsbedeutung jener Blumen, mit denen deutsche Seele ihre Geliebten in die Ewigkeit geleitet.

Jene Rosen aus den Händen
Liebend-heiliger Büßerinnen
Halfen uns den Sieg gewinnen
Und das hohe Werk vollenden,
Diesen Seelenschatz erbeuten.

*

In dem Goethefestjahr ist es bisher nur selten möglich gewesen, einen Seelenschatz zu erbeuten. Eine unsagbare Veräußerlichung hat Goethe erlitten. Und daher hat unsere theologische Zeitschrift ein ganz ernstes Wort zu sagen über Goethe, den Führer in die Welt des Unsichtbaren.

Wir denken daran, daß es in dunkelsten deutschen Tagen geschah: ein Goethegedicht warf uns hellen Strahl in die Seele. Es geschah

uns, daß wir jung in die Irre gingen, und Werther warnte uns; daß wir fürs Vaterland kämpften, und Goetz führte uns; daß wir den Edelsinn verloren, und Tasso stand vor uns; daß wir an der rettenden Liebe zweifelten, und Iphigenie war uns nahe; daß wir in Gewissensnot und Schuld verkamen, und Faust gab uns Glauben. Ist das nicht alles Wahrheit und Kraft in der Stille unserer Herzen? Und das alles kommt uns zu von dem großen Sünder Goethe, der so viel irrte und fehlte, in Liebe und Ehe ein so schlechtes Vorbild gab, und so hochmütig einsam, selbstbewußt ins hohe Alter und ins Grab schreitet, als gäbe es keine Verantwortung, kein Gericht. Wir setzen uns nicht mit diesem Goetheleben der Diesseitigkeit auseinander: welche Maßstäbe hätten wir, unseren Mitmenschen zu messen. Wir erinnern nur daran, daß einmal ein Augustin lebte, ein Berber um die Wende des 4. Jahrhunderts n. Chr.; er hat ein äußerlich schmutziges Leben geführt, vor dem das Goetheleben sehr sauber steht. Aber es war in diesem Augustin Feuer der ewigen Wahrheit wie flüssiges Gold; und der Vulkan brach aus; das Gold strömte über Europa hin; 1500 Jahre ist es her, wir wissen, daß Augustins Gedanken uns noch heute reich machen. Lassen wir doch den Schein des Christenlebens beiseite, bei Augustin, dem die Kirchen gern alle Entschuldigungen gewähren, aber ebenso bei Goethe, den sie so unnachsichtig tadeln. Was gehen uns nach 100 Jahren die menschlichen Schwächen an, suchen wir nach den göttlichen Kräften, mit denen Goethe gesegnet war für sein Volk.

Licht.

Am Anfang der orientalischen Menschheit steht Adam, der Sünder. Am Anfang der okzidentalen Menschheit steht der Held, der das Feuer aus der Sonne auf die Erde holte. Bis ins Tiefste erschüttert uns noch heute das Geheimnis, wie es im kalten dunklen Norden gewesen sein mag, als der Mensch an Sonne und Blitz zuerst Feuer erlebte. War es nicht, als ob ein Übermensch, Urmensch die Fackel an der Sonne entzündet hätte und sie abgewandten Gesichts eilig zur Erde trüge, letzte Erinnerung aus der glühenden Materie, die einst vor Millionen Jahren die Sonne von sich schleuderte.

Prometheus-Goethe hat dieses Sonnenerlebnis aufs mächtigste gehabt und von dem Sonnenkultus des Knaben in der Frankfurter Dachstube bis auf dem Sterbebette festgehalten. Sonnenaufgang ist ihm höchstes Gleichnis Gottes, die Sonnenhaft des Menschen die Gotteskindschaft. „Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, Christus anbetend Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist; ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind und alle Pflanzen und Tiere mit uns."

Diese Gedankenreihe Goethes, vom 11. März 1832 durch Eckermann überliefert, ist neuerdings von Theologen [1]) angeführt worden, um Goethes Naturalismus zu zeigen; Goethe ziehe alles Fromme auf die Niederung der Diesseitigkeit herab; der Vergleich der Christus- und Sonnenverehrung zeige, daß Goethe den Glauben materialisiere. Diese Auslegung ist sehr oberflächlich und irrtümlich. Zunächst sagt Goethe, daß Christus die göttliche Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit sei. Dieser oberste Grundsatz ist die Liebe; sie habe Christus in göttlicher Weise offenbart. Und daher liege es in der Menschennatur, der Offenbarung der Liebe in Christus anbetend Ehrfurcht zu erweisen. Nun wird behauptet, das Wort Natur sei eben verräterisch. Wenn Goethe sage, es läge diese Verehrung in seiner „Natur", so meine er eine physische Anlage, wie sie ein Tier wohl auch haben könne. Daher sei eine sehr niedrige Art von Glauben an Gottes Offenbarung hier gekennzeichnet, eine bloß menschliche Neigung, eine bloß humane Tendenz, eine Art Sympathie mit diesem liebenswürdigen Christus. — Nichts von alledem ist richtig, wenn man Goethes Gebrauch des Wortes „Natur" beachtet. Wir verstehen heute als Kinder eines naturalistischen und materialistischen Zeitalters unter Natur bloß eine Verbindung von Kraft und Stoff, die sich auf der Erde mechanisch und physikalisch

1) Brunner: „Mittler."

nach klaren bestimmten Gesetzen vollzieht. Goethe und seine Zeit dagegen verstand unter Natur den geheimnisvollen Vorgang des Lebens, in dem sich das Übervernünftige in dem Begreifbaren zeigt, in dem statt des Kampfs ums Dasein die göttliche Offenbarung der Güte und des Erbarmens triumphiert, wie Gott regnen und Sonne scheinen läßt über Böse und Gute. Und in nahem Zusammenhang mit dieser Erinnerung an das Jesusgleichnis fährt Goethe fort, nach Jesu Weise auch in der wahrnehmbaren Natur Gottes Offenbarung zu sehen. Wie Jesus in der sittlichen Menschennatur Gottes Offenbarung ist, so zeigt Gott seine zeugende Kraft in der Sonne. Goethe kehrt also keineswegs zu einer antiken Vergöttlichung der Sonne zurück, wie etwa Konstantin oder Julian in der Sonne die Allgottheit sahen. Sondern für Goethe ist die Sonne höchster Mittler wahrnehmbarer Offenbarung, Christus der Mittler geistiger Offenbarung. Jesus Christus ist das göttliche Prinzip der Geistesgeschichte, die Sonne das göttliche Prinzip der Naturgeschichte. Beide sind von Gott herausgestellt zu menschlicher Erkenntnis und Wahrnehmung, welches geschieht durch Glauben, „wodurch allein wir leben, weben und sind“. Hier wird Goethes Erinnerung an das Neue Testament ganz deutlich. Paulus soll nach der Apostelgeschichte Kap. 17 V. 27/28 einen griechischen Poeten zitiert haben: „Wir sind göttlichen Geschlechts.“ Aber so sagt Paulus selbst nicht, sondern „Gott ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir.“

Diese Stelle des N. T.s gehört heute zu den schwer verketzerten. Paulus sei eben hier auch in die Fallstricke des griechischen Naturalismus gefallen und habe die Anmaßung gehabt, in Gottes Wesen leben zu wollen.

Daher möchte diese Frömmigkeit, die sich nach Licht und Wärme sehnt, zwar religiös, aber nicht christlich sein, wie es heute Brauch geworden ist, Goethe zwar Glauben zu-, aber Christentum abzusprechen. Aber für diese Kritiker ist es schlimm, daß das Johannesevangelium und die johanneischen Briefe voll sind des Lichtglaubens, der die Liebe bedeutet. Gott ist Licht und Liebe; Jesus ist sein Bote, den er in die dunkle böse Welt gesandt hat. Das Dunkel ist tot; wo die Sonne hinscheint, entsteht Leben. Licht und Leben werden

in Kreuzform geschrieben und Symbol der alten Christenheit. Tertullian schon nennt Christus unsere Sonne und als Sonne des Heils, sol salutis, grüßen die alten Christen ihren Herrn. Sonnenaufgang und Osterglauben nähern sich; wie die Schatten der Natur das Licht nicht verborgen halten können, so besiegt der Herr der Geschichte in der Auferstehung alle Finsternisse des Geistes.

Der Sonnenglaube ist, wie jetzt wissenschaftlich nachgewiesen ist, älteste Religion des Nordens und der Menschheit. Zwanzigtausend Jahre vor Christus etwa hat sie im Norden als Kalenderweisheit bestanden. Die Menschen, noch ganz hineingezogen in die Abhängigkeit von einem Himmelskörper, der seine Kräfte damals noch mächtiger mitteilte, begriffen in Einheit ihrer Natur, daß sie die Sonne verehren müßten. Sie dachten sich in das Sonnenrad den Gottmenschen, der Arme und Beine wie ein Kreuz an den Felgen stemmend das Rad des Glücks und Segens über den Himmel rollt. Diesen uraltesten Gottesglauben der Menschheit haben die empfindsamen Frommen dieser Erde immer noch in ihren wachen Organen. Echnaton, Ägyptens König um 1400 v. Chr., ist noch ganz voll dieser Sonnenhaft. Auch Jesus hat sie, wenn er Matth. 13/43 verheißt: „Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich.“ Wie Jesus hier die Natur und die Sittlichkeil in einen Kraftvollzug Gottes einbezieht, so fahren Origenes, der Christ, und Plotin, der Grieche, fort, den Zug des Menschen zur Sonne zum Glauben zu erheben. Der Umbrier Franz v. Assisi ist durchdrungen von Sonnenfrömmigkeit, und Goethe ist der letzte des nordischen Sonnengeschlechts, mit jener herrlichen Sehnsucht nach der ursprünglichen Läuterung.

Im Gesangbuch der Frau Rath hat ein Lied Paul Gerhardts eine besondere Rolle gespielt:

Gott ist mein Licht, der Herr mein Heil,
Das ich erwählet habe.
Er ist die Kraft, dahin ich eil'
Und meine Seele labe.
— — — — — — — — —
Frisch auf, getrost und unverzagt!
Wer's nur mit Gott im Glauben wagt,
Der wird den Sieg behalten.

Wie oft mag Goethe als Knabe in einer der alten Frankfurter Kirchen das tapfere Lied gesungen haben! Das ist Goethes frühes Lichterlebnis des Christenglaubens, das bis zu Fausts Tod dauert:

> Die Nacht scheint tiefer, tief heranzudrängen,
> Allein im Innern leuchtet helles Licht.

Und wenn man gerade an dieser Spätstelle des Goetheglaubens fragt, ist es etwa mystisches Licht, so ist die Antwort: Es ist das Licht christlicher Bruderliebe und Aufopferung, das Goethe das ganze Leben hindurch erleuchtet und geläutert hat. Mag es bei Faust unbewußt erscheinen, bei Goethe ist es bewußt, wie es seine Kenntnis des evangelischen Liederschatzes [1]) und der Bibel beweist.

Liebe.

> ... das selbständige Gewissen
> ist Sonne deinem Sittentag.

Gegen dieses „Vermächtnis" Goethes hat sich der ernste Zweifel des Christenglaubens gerichtet. Sollte Goethe etwa nicht gemerkt haben, wie getrübt unser Gewissen ist, wie es aller Selbständigkeit in den Wirren des Lebens ermangelt? Und hat er mit dieser kühnen Behauptung nicht die sittliche Oberflächlichkeit gefördert, an Faust ein betrübliches Beispiel der Leichtfertigkeit gegeben? Gerade die Liebe muß wahr sein. Wer in der Liebe lügt, betrügt sich selbst und zerstört die Menschheit. Goethe unterscheide nicht Liebeslust und Liebesopfer, er sehe nicht den Abstand der irdischen Liebe der Leidenschaft von der himmlischen Liebe der Erlösung, er trenne nicht Menschenliebe von Gottesliebe, Eros von Agape. In seinem Monismus der Natur und des Geistes gehen die feinen Gaben des Christenglaubens verloren: Erlösung von Schuld, Gotteskindschaft aus Gnade, Vertrauen in die allwaltende Güte Gottes um der Liebe Jesu Christi willen. So scheint es, als ob der liebreichste Mensch Europas nicht in der Religion der Liebe gelebt habe.

Ist Liebe bloße Natur? Diese Frage hat Goethe in dem Roman „Die Wahlverwandtschaften" als Sechzigjähriger mit äußerster Wahrhaftigkeit behandelt und dadurch ein Werk geschaffen, dessen

1) G. Pfannmüller, Goethe und das Kirchenlied, 1924, S. 86.

Bedeutung für die christliche Ethik und Religion noch nicht verstanden ist. Allzu leicht hält man sich bei der Deutung an das Gleichnis des 4. Kapitels, daß die Menschenseelen sich zueinander wie Chemikalien verhalten, von denen einige sich anziehen und innig verbinden, andere dagegen unvermischt bleiben. Dieses Naturgesetz soll nun auch für die moralischen Beziehungen der Liebe und Ehe gelten: Natur ist alles, der Wille nichts.

Diese Auffassung von Goethes Werk und Wesen ist irrig. Naturgesetz, Zufall, Schicksal sind für Goethe keine selbständigen und dazu sinnlosen Mächte; denn alles Natürliche ist nicht bloße Natur, sondern zugleich Geist und Gott. Gerade die Anziehung der Chemikalien untereinander ist so wunderbar, daß jede natürliche Erklärung versagt. Und weil das Geheimnis der göttlichen Liebe und des teuflischen Hasses in diesen biochemischen Vorgängen sich zeigt, deswegen wählt Goethe die „Wahlverwandtschaft" der Natur zum Gleichnis für die Geister. Schon das Wort „Wahl" deutet den Irrationalismus des Vorgangs an; denn die Elemente haben gar keine Wahl; sie müssen ihr Schicksal vollziehen, je nachdem sie in Berührung mit anderen kommen. Die Wahl liegt also bei der Bestimmung eines Höheren, Übergeordneten, dessen Wahlanordnung wir nicht kennen. Daher sagt Charlotte mit Recht von den Elementen und den Menschen: „Sind sie aber einmal beisammen, dann gnade ihnen Gott." Mit dieser Gedankenreihe hat Goethe auf eine religiöse Folge hingewiesen, die im Christentum Epoche gemacht hat: die Prädestination. Die Lehre von der Vorherbestimmung unseres Charakters und Schicksals durch eine Ur-Ursache gehört zu den feinst beobachteten Wahrheiten und Unbegreiflichkeiten, die Paulus entdeckt, Augustin und Calvin in die europäische Christenheit getragen haben. Alle Willensfreiheit hat hier ein Ende; Gott bestimmt die Lebensform eines jeden Menschen; ob gut oder schlecht, ob Glück oder Unglück, entscheidet allein der oberste Wille: „Daß dieser Augenblick in unserem Leben Epoche macht, können wir nicht verhindern; aber daß sie unser wert sei, hängt von uns ab." So mäßigt der Vernunftmensch ein wenig die unbegreifliche Tragik, daß sein Leben zum Unglück sich wendet. Er will durch sein Handeln den Wert von Vorgängen erhöhen, deren Verlauf außerhalb seiner

Kräfte liegt. Der irrationale Charakter dagegen, Ottilie, unterwirft sich unschuldig doch der Schuld bewußt dem prädestinierten gottgewollten Geschehen.

Zu den zwei Frauen tritt das Freundespaar der Männer, der Hauptmann als Rationalist Charlotte wahlverwandt, Eduard, der Prädestinatianer, zu Ottilie unwiderstehlich hingezogen, obwohl Eduard und Charlotte in jahrelanger Ehe vereint sind. Und Goethe selbst schreibt am 7. September 1821: „Der sehr einfache Text dieses weitläufigen Büchleins sind die Worte Christi: Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren ...“

Damit ist die christlich-sittliche Frage des Romans gestellt: Ist Liebe, die von Gott vorherbestimmt ist, jedenfalls unschuldig? Darf der Mensch, selbst wenn er der Gottgewolltheit solcher Liebe sicher ist, ihre Erfüllung erzwingen? Die Antwort Jesu ist: „Nein“. Welche Antwort wird Goethe geben?

Eduard und Charlotte sind in einer Konventionsehe miteinander verbunden; daran sind beide schuld. Allerdings hat des Mannes eigenwillige selbstische Art den größten Schuldteil; ihm war es bequem, die ältere reiche Frau zu gewinnen, um ungestört vielseitigen kultivierten Luxustätigkeiten nachzugehen und bei der Frau verständnisvoll nachgehende Unterstützung und gebildeten Rat zu finden. Und Charlotte hat dieser durchaus egoistischen Eheabsicht nicht widerstanden; ihr war es bequem, diesen liebenswürdigen, aber haltlosen Mann zu heiraten; vielleicht daß sie ihm Festigkeit geben könne. Aber darin liegt ihre Schuld, daß sie sich täuscht; sie hat gar keinen Einfluß auf ihren Mann. Die Ehe ist durch ein böses Geschick, nicht durch Liebe prädestiniert.

Zu dieser klugen klaren Frau, die eigentlich nur den Fehler der zu späten Einsicht in ihren Eheirrtum macht, tritt der Hauptmann mit seiner kaum bewußten Neigung zu Charlotte. Beide ziehen einander elementar und wahlverwandt an; aber als sie einander aus tiefer Vorherbestimmung ihre Liebe entdecken müssen, entsagen sie auch aus voller Verantwortlichkeit. Daher gehen sie zwar unter großem Schmerz, aber ohne sittlichen Makel aus dieser Herzenswirrung hervor. Man hat die größte Hochachtung vor diesen verständigen Leuten; aber man ist weder von etwas Glut berührt, noch

möchte man ihnen eine Märtyrerkrone reichen. Mit Schrecken merkt man, daß Christenglauben mit dieser moralischen Tugendhaftigkeit nicht einig geht. Gewiß sie sind auch Sünder; haben ja auch begehrt, wo sie nicht begehren sollten. Aber sie sind doch Sünder besserer Sorte: Pelagianer sagt man nach jenem braven britischen Mönch des 4. Jahrhunderts, dem seiner Natur nach das Meiden der Liebe nicht schwer fiel. Ja dieser Pelagianismus oder die Sündhaftigkeit der braven Bürger hat in Europa Schule gemacht. Heute sind alle Christen: Katholiken wie Protestanten, eine Art Sünderauslese geworden, die womöglich noch mit der Sünde renommieren. Aber eine kräftige Sündhaftigkeit wie Eduard, Faust oder Goethe selbst paßt nicht in den europäischen Stil, das gibt's nur im Neuen Testament als Zöllner und Dirnen und ist schon lange her.

Es ist schier urchristlich, wie das Arme-Sünder-Paar Eduard — Ottilie von Goethe mit einer Liebe geschildert wird, die dessen Hauptbedeutung enthüllt. Warum muß Goethe diesem Schwächling Eduard Gnade zuteil werden lassen? Eduard ist schuld daran, daß Ottilie ihn liebt; er hat sie unbewußt und herrschgewohnt mit allen Sinnen gefordert. Und sie hat sich ihm geistig so gegeben, daß ihre Handschrift, der sicherste Seelenausdruck, der seinigen gleich geworden ist. Eduards Ruf ob dieser Erkenntnis „Du liebst mich" zwingt sie in seine Arme. Er hat keinen Gedanken an Charlotte, sein Weib; alles ist ihm vergessen in der einen Gegenwart Ottiliens.

Auch Ottiliens Schuld ist klar: sie hat sich hinreißen lassen. Aber die Bewußtheit für ihre Lage fehlt ihr zunächst. Sie gehorcht bloß der Prädestination, die sie für Eduard bestimmt hat, und geht auf in dieser Liebe als einer Gegenwart in Ewigkeit. Die neue Ordnung der Liebe umgibt diese reine Natur, deren Handlungen alle aus Schauen und Einssein folgen und daher alle vollendet keusch bleiben. Niemals kann an diese Frauengestalt Goethes die Frage heran: sollte sie sich körperlich dem Mann hingegeben haben? Denn nicht das Geschlechtliche steht hier in Frage, sondern die Wiedervereinigung der getrennten Seelen, die Sehnsucht nach jenem Reich des Himmels, wo man nicht freit und nicht gefreit wird, wo Männliches und Weibliches eins ist. So hat es Jesus gesagt. Und was uns

oberflächlichen Europäern eine Utopie, eine Eschatologie erscheint, wird Goethe zur tiefsten Erörterung nach dem Wesen der Liebe des Diesseits und Jenseits, von Gott und Mensch.

Ottilie, durch das Wiedersehen mit Eduard, nach einjähriger Trennung, schwer verwirrt, verursacht den Tod des Kindes von Charlotte und Eduard. Dieses Unglück ist gewiß prädestiniert: denn es ruft Ottilie zur Bewußtheit, zur Verantwortung auf. Und mit der Klarheit, die nur in der Nachfolge Jesu zu finden ist, erklärt sie: „Ich bin aus meiner Bahn geschritten, ich habe mein Gesetz gebrochen, ich habe sogar das Gefühl derselben verloren. . . . Eduardens werd' ich nie!" Statt daß nun diese Erklärung das Ende der Liebe wäre, wird sie zu einer neuen Aufgipfelung, in deren Schilderung Goethe den Himmel erreicht. Eine Reue, eine Buße setzt in dieser weiblichen Natur ein, die das deutsche reine Mädchen den Engeln angleicht. Ihre Flucht mißlingt; sie muß es leiden, von Eduard heimgeholt zu werden und vor ihm in selbstbüßender Liebe sich zu verzehren. Die anderen, auch Eduard, merken es erst zu spät, was unter ihnen geschah: daß ein Menschenkind aus lauter Gnade zum Gotteskind wurde. Allmächtige Güte vernichtet ihr sterbliches Teil und hebt das Ewige über alles Menschliche, auch über die irdische Liebe hinweg.

Goethe hat es gewagt, über Ottilie den Glanz christlicher Heiligkeit auszubreiten. Er durfte es, weil er Ottiliens Gestalt aus den letzten Gründen der Lehre Jesu geschaut hat. Ein Glaube an Gottes Güte auch in schwersten Irrungen der Seelen und des Lebens strahlt in den letzten Seiten der „Wahlverwandtschaften" auf, wie es der Dichter auch im Faust-Ende nicht mehr vermocht hatte.

Eduards Schicksal ist mit dieser Verklärung Ottiliens besiegelt. Im Andenken an die Tote fand man ihn entschlafen, „und wie er in Gedanken an die Heilige eingeschlafen war, so konnte man wohl ihn selig nennen". Auf Eduard ziemt sich ein Jesuswort, das im Neuen Testament auf eine Frau bezogen unverstanden bleibt, bei Goethe auf den Mann bezogen ganz einleuchtet: Ihm ist alles verziehen, denn er hat unbedingt geliebt.

Leben.

„So ruhen die Liebenden nebeneinander. Friede schwebt über ihrer Stätte, heitere verwandte Engelsbilder schauen vom Gewölbe auf sie herab, und welch ein freundlicher Augenblick wird es sein, wenn sie dereinst wieder zusammen erwachen.“ Liebe, Freude, Friede, Leben läßt also Gott den begnadeten Sündern zuteil werden. Und bezeichnend ist, daß Goethe in seinen Hoffnungen auf Ewiges Leben in vorschreitendem Alter immer weiter geht. Der Lichtglaube der Jugend wird über dem Liebesglauben Ottiliens zum Lebensglauben des Faust.

Auch Faust steht ganz unter dem christlichen Glaubensgesetz der Prädestination. Der Prolog im Himmel spricht ja die Vorherbestimmung durch Gott genau aus. Seltsam, daß noch niemand gesagt hat, wie augustinisch-calvinisch dieser Faust angelegt ist. Faust kann sündigen über die Maßen, bis an den Grabesrand: aus Gottes Gnade fallen kann er nicht. So will es der allmächtige Gott. Und diese unerhörte Glaubenslehre zeigt Goethe an einem Heldenleben, das ihr mehr als Eduard gewachsen ist. Faust folgt seinem Gewissen, wenn auch in dunklem Drang; Eduard hat in der Entscheidung kein Gewissen. Eduard sündigt ducch Selbstsucht, Faust sündigt im Gehorsam vor dem Ungenannten, das ihn emporzieht. Faust ist quantitativ ein grober Sünder, Eduard aber qualitativ. So kommt es, daß Faust viel mehr unser Verständnis hat. Auch Gretchen hat ja gemeinhin die ganze Sympathie der Deutschen; und vielleicht auch deswegen, weil sie quantitativ die gröbere Sünderin ist. Aber wenn wir einmal Christenglauben in seiner Jesusreinheit zum Maßstab nehmen, möchte ich doch der Ottilie die Palme des christlichen Seelenadels geben.

Die Gretchengestalt, ihre Liebe mit Seele und Leib gehört dem jungen Goethe an; wir alle sind gern mit ihnen jung. Aber wir wissen wohl, daß diese haltlose Leidenschaft von Mann und Frau in der christlichen Geisteswelt keinen Platz hat. Auch bei Jesus nicht. Alle Liebesfabeln prallen an ihm ab, an seiner im Orient sehr ungewöhnlichen Männlichkeit. Gerade darum hatte Jesus auch mit erotischen Vergehen viel Geduld; es war ihm die ganze Liebesaffäre

wirklich nicht so wichtig wie uns heute. An Gretchen ist das sinnliche Mädchen überbetont; es ist dem alten Goethe nicht leicht geworden, aus diesem Frauenansatz die rettende Frau des Faustschlusses zu machen. Und manche feine Beobachter glauben es immer noch nicht, daß dies Gretchen den Faust retten kann; die erlösenden Rosenketten sind nicht von ihr gebracht. Zwar sühnt auch Gretchen ihre Schuld und empfängt Gottes Gnade. Aber bei Ottilie ist mehr, ist das göttliche Leben in der Sühne selbst Gestalt geworden. Es ist unheimlich, an welchem Menschen Goethe dieses Ungeheure des Glaubens erlebt haben mag; denn konstruiert, erdacht ist es nicht. Und Minchen Herzlieb war nur äußerlich das Vorbild für Ottilie. Das Emporragen des Immanenten in die Transzendenz aus Glauben allein ist der Grundsinn des Evangeliums und Luthers Lehre. Kann die irdische Liebe uns ewiges Leben bringen? Paulus, Augustin, Luther antworten: Durch die Gnade Gottes allein, um die wir glaubensvoll bitten.

Goethe hat um solche seiner christlichen Erziehung und seinem Wesen gemäße Anschauung ein Leben lang gerungen; denn sie widersprach durchaus seiner Erkenntnis und seiner Vernunft. Weder bei Klärchen im Egmont noch bei Gretchen im Faust ist ihm die sühnende Liebe gelungen, die Paulus 1. Kor. 13 preist: Die Liebe höret nimmer auf.

Liebe, die ewiges Leben schafft, ist in Ottilie verwirklicht, weil die irdische Liebe nicht vollzogen, sondern Entsagung geübt wurde. Dadurch hat die weibliche Natur Erlösungskräfte aus Gnade zur Seligkeit, wie sie Goethe später in der mystischen Legende der Pariatrilogie hat darstellen wollen. Aber Ottilie ist nicht Mystik, auch nicht Askese, sondern helle klare sittlich-christliche Glaubenskraft. An ihrer deutschen Gestalt hat Goethe das Luthererlebnis aus Paulus erneuert:

Röm. 3/28: So halten wir dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben!

1. Kor. 13/13: Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.

So hat Goethe aus den zwei Worten des Neuen Testaments, aus denen unser Christenglaube in Europa hervorgegangen ist,

ein Menschenleben verwirklicht. Alle Taten Goethes, sein irdisches Dasein verblassen vor der Gnadenmacht, mit der Goethe gesegnet war. Er war ein Prädestinierter, ein Wegweiser Gottes zum Ziel: Ewigkeit.

Nichts mehr vom Endlichen, wie's auch geschah;
Uns zu verewigen sind wir ja da.

Eschatologie und Mystik im Neuen Testament.

Von Privatdozent Lic. Dr. Johannes Schneider, Berlin.

Das Verhältnis von Eschatologie und Mystik gehört mit zu den entscheidenden Grundproblemen der neutestamentlichen Theologie. Sobald hierüber Klarheit herrscht, ist ein Standort gewonnen, von dem aus ein Durchblick durch das Ganze der neutestamentlichen Frömmigkeit und Erkenntnis möglich ist. Man wird sagen dürfen, daß die Geschichte des Urchristentums nur dann erfaßt und der Prozeß der Entwicklung, der vom Evangelium Jesu zum hellenisierten Christentum führt, nur dann in seiner inneren Struktur und Gesetzmäßigkeit begriffen werden kann, wenn die beiden Größen Eschatologie und Mystik in ihrer Beziehung zueinander verstanden worden sind. Daß dem so ist, zeigen die neueren Untersuchungen zu unserem Thema, mehr noch als das Buch von H. E. Weber [1]) das durch seine geniale Konstruktion und scharfe Logik ausgezeichnete Werk von A. Schweitzer über „Die Mystik des Apostels Paulus" [2]).

Nun fragt sich freilich, ob man Eschatologie und Mystik so zusammenordnen darf, wie das heute vielfach geschieht, daß man von einer „eschatologischen Mystik" spricht. Das große Problem, um das es geht, und das jetzt wieder so deutlich in den Vordergrund gerückt ist, ist dies: Wie ist die Entstehung der Christusmystik innerhalb der eschatologisch bestimmten Frömmigkeit und Theologie des Urchristentums zu denken? Geht sie auf fremde Einflüsse, also auf das Eindringen hellenistischer Elemente zurück, oder hängt sie mit der

---

1) „Eschatologie" und „Mystik" im Neuen Testament, 1930.

2) Erschienen 1930. — Vgl. zu beiden Büchern den Aufsatz von R. Winkler, Eschatologie und Mystik, ZThK 1931, 2. Heft.

Eschatologie so zusammen, daß in dieser der Grund für ihre Entstehung zu suchen ist?

Man kann die ganze Frage nur von Paulus her aufrollen. Denn Paulus ist der Schöpfer der Christusmystik, und Paulus lebt zugleich in der lebendigen eschatologischen Erwartung. Alle Versuche, das Problem zu lösen, sind darum auch von Paulus ausgegangen.

Am stärksten hat Reitzenstein die These vertreten, daß Paulus Gedanken der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit in sich aufgenommen hat, so daß bei ihm eine „Synthese jüdischer und hellenistisch-mysterienhafter Vorstellungen" vorliegt. Anders als Reitzenstein ist Bousset zu Werk gegangen. Er nimmt an, daß die Hellenisierung des Evangeliums Jesu in der antiochenischen Gemeinde geschehen ist, und daß aus dem dort entstandenen Kyrioskult die paulinische Mystik erwachsen ist, die stark sakramentales Gepräge trage, sich von der rein individualistischen hellenistischen Mystik aber durch die ihr eigene Betonung des Gemeindegedankens unterscheide. Wieder einen anderen Weg hat Deißmann beschritten, der den Einfluß des Jüdisch-Hellenistischen für die Gestaltung der paulinischen Mystik hoch anschlägt, das ganze Schwergewicht für das Verständnis der Christusmystik des Paulus aber auf die Christusvision vor Damaskus legt, die als Initiationserlebnis die ganze Frömmigkeit des Paulus grundlegend bestimmt. Die Frage, ob die Mystik des Paulus nicht vielmehr aus seiner Eschatologie zu erklären sei, ist von Kabisch und Wrede gestellt, von A. Schweitzer ganz energisch aufgegriffen und in bejahendem Sinn beantwortet worden.

Das ist die Lage, die der Forscher in der Gegenwart vorfindet, und in der er zu einer Lösung des Problems kommen muß. Ist aber erst das Verhältnis von Eschatologie und Mystik bei Paulus klargestellt, dann ist von da aus die Linie einmal weiter zu Johannes zu ziehen, zum anderen rückwärts zur Urgemeinde und zu Jesus hin zu verfolgen.

1. Die Frömmigkeit des Paulus ist beherrscht von der eschatologischen Erwartung. Hinter seinen Briefen stehen die Gewißheiten, die das Spätjudentum, Jesus und die Urgemeinde erfüllten. Mit der Urgemeinde schaut Paulus aus auf die Parusie Christi,

spricht von Auferstehung und Gericht, dem Reich des Christus und der messianischen Herrlichkeit, von der Vernichtung der Engelherrschaft und der Überwindung des Todes und der Endvollendung.

Aber die Situation, aus der heraus er denkt und schreibt, ist gekennzeichnet durch die Tatsache des Todes und der Auferstehung Jesu. Die bestand natürlich für die Urgemeinde ebenso wie für Paulus. Aber Paulus hat, das ist seine bedeutungsvolle theologische Leistung, aus diesen Tatsachen die vollen Konsequenzen gezogen. Es geht ihm darum, zu erkennen, wie die Zeit, in der er lebt, und die eben durch die Auferstehung Jesu ihr entscheidendes Gepräge bekommen hat, zu verstehen ist. Ist Christus auferstanden, dann ist damit der neue Äon bereits angebrochen, wenn auch seine Vollendung noch aussteht. Das messianische Reich ist da, und die messianische Heilsgemeinde ist da. Das, wovon die Eschatologie redet, ist, dem sichtbaren Auge freilich noch verborgen, bereits Gegenwart. Tod und Gericht, Auferstehung und Gemeinschaft mit Christus müssen darum als Gegenwartstatsachen begriffen und gewertet werden. Die Gewißheit also, daß Christus gestorben und auferstanden ist, muß notwendigerweise zur Christusmystik führen.

Dazu kommt ein Zweites. Die Auferstehung Christi ist für Paulus nicht nur eine Tatsache, mit der er als Theologe rechnet; sie ist ihm vor allem deshalb gewiß, weil am Anfang seines Christenlebens die Erfahrung des Christus als des auferstandenen, gegenwärtigen Herrn steht, der ihn ergriffen, sich in ihm offenbart und einen pneumatischen Lebenszusammenhang mit ihm begründet hat.

Diese beiden Momente sind konstitutiv für die Mystik des Paulus. Das Damaskuserlebnis gibt ihr die Kraft und Innigkeit, die seine Briefe bezeugen; die ihm gewisse Tatsache der Auferstehung Jesu leitet sein Denken und gibt der Mystik die Klarheit und Tiefe.

Die Christusmystik des Paulus ist ihrem Wesen nach [1]) eine Gemeinschaft mit Christus, die auf keine Weise vom Menschen beschafft werden kann, sondern allein von Christus her begründet wird und

---

1) Vgl. hierzu die Wesensbestimmung der Mystik, die Deißmann gegeben hat (Paulus, ² 1925, S. 117 ff., bes. S. 121). Deißmann bestimmt die Christusmystik als reagierende communio-Mystik.

in ihm besteht, und die vom Menschen immer nur als göttliche Gnade im Glauben empfangen wird.

Bei der Beschreibung und Beurteilung der paulinischen Christusmystik ist von vornherein davon auszugehen, daß sie in erster Linie real-objektive Seinsmystik ist. Der grundlegende Begriff ist der des Seins in Christus. Erst in zweiter Linie kann von ihr als Erlebnismystik gesprochen werden. Weiter zeigt sich ihre Eigenart darin, daß sie sowohl das Historische als auch das Eschatologische zum gegenwärtigen Geschehen macht, ohne diese freilich in ihrer Realität aufzuheben. Endlich ist als ihr entscheidendes Merkmal festzustellen, daß dies Gegenwartsgeschehen sich in der Gemeinschaft mit Christus vollzieht.

Wir verfolgen zunächst die objektive Linie der paulinischen Christusmystik.

Der neue Äon, der mit der Auferstehung Christi angebrochen ist, erfordert auch für die, die ihm angehören, d. h. für die messianische Heilsgemeinde, deren Erwählung zum Heil sich in der gläubigen Annahme der Christus bezeugenden Heilsbotschaft realisiert hat, eine neue Seinsweise. Denn eine *κοινωνία* ist nur in der gleichen Seinsweise und in der gleichen Sphäre möglich. Damit ist die Auferstehung der Gläubigen notwendig gesetzt. Da die Gemeinschaft mit Christus aber als gegenwärtig erfahren wird, kann die Auferstehung nicht bis zu einem fernen Zeitpunkt ausstehen, sie muß sich vielmehr in der Gegenwart vollziehen.

Sie vollzieht sich in der Taufe. In ihr kommt der Mensch zu dem neuen Sein in Christus. Die Taufe ist Tod und Auferstehung der Gläubigen. Der Auferstehung muß der Tod vorausgehen. Nur durch den Tod hindurch kommt es zu dem neuen Leben in der Heilssphäre des Christus und zu der Teilnahme an der Herrlichkeit Christi. Tod und Auferstehung der Gläubigen geschehen aber in der *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ*. So ist die Taufe Todes-, Grabes- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christus. In dem Gekreuzigten wird der Gläubige ein Gekreuzigter, in dem Begrabenen ein Toter und in dem Auferstandenen ein Auferstandener. Dadurch, daß er in Christus hineingetaucht wird — das ist das eigentliche, dem irdischen Taufvorgang entsprechende reale himmlische Geschehen —, ist er in die Christus-

sphäre hineinversetzt. Er ist der Sünde gestorben und der Unheilssphäre des Fleisches und des Gesetzes entnommen. Die von Christus ausgehenden Kräfte lassen erlösendes Geschehen in ihm zustandekommen. Es handelt sich somit in der Taufe um ein wirkliches Herausgenommenwerden des Menschen aus einem Zusammenhang und ein Hineinversetztwerden in einen neuen Lebenszusammenhang. Wer in Christus ist, ist eine neue Schöpfung. Redet man hier von Dialektik und erkennt man die wuchtigen, real-mystischen Vorgänge bei Paulus nicht an, so verzeichnet man sein Bild völlig. Von dialektischer Spannung ist in diesem Zusammenhang jedenfalls nicht die Rede.

Die Wirkung der Taufe geht aber noch weiter. Die Taufe bedeutet die Einverleibung in den Leib des Christus, in das *σῶμα Χριστοῦ*. Dies *σῶμα* Christi ist ein *σῶμα τῆς δόξης*, ein Leib der „Herrlichkeit"; denn es gehört der himmlischen Welt an. Dadurch haben die, die an dem mystischen Leibe des Christus teilhaben, also Glieder dieses Leibes sind, auch Anteil an der Herrlichkeit Christi. Das Teilhaben an dem Leibe Christi besagt nun aber nicht nur, daß die Gläubigen mit Christus, sondern auch, daß sie untereinander ein Leib sind. In diesem wunderbar-geheimnisvollen *σῶμα* des Christus sind alle menschlich-irdischen Unterschiede, die durch Abstammung, Geschlecht und soziale Stellung gegebenen Besonderheiten der Einzelpersönlichkeiten aufgehoben. Diese Gemeinde hat wie Christus selbst, der nach dem Epheserbrief das Haupt des *σῶμα* ist, ihren Ort *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, im Himmel. Sie ist die wahre communio sanctorum. Die zu ihr gehören, haben somit als Gestorbene und Auferstandene als Angehörige einer Seinsweise zu gelten, die jenseits der natürlichen Seinsweise liegt. Auf sie strömen immerfort die Auferstehungs- und Lebenskräfte des Christus über. Durch die Kraft des in dem *σῶμα* wirkenden Christus reift das *σῶμα* nach einem durch Christus verordneten Gesetz des Wachstums zu dem Maß der vollkommenen Größe, der Gestalt Christi heran bis zur endlichen Vollendung.

Die für die eschatologische Mystik charakteristische Vorwegnahme des eschatologischen Geschehens wird im Epheserbrief deutlicher als in den anderen Paulusbriefen zum Ausdruck gebracht. Paulus spricht dort einmal (2, 5. 6), nachdem er von der Kraft Gottes ge-

redet hat, die Christus von den Toten auferweckt und zur Rechten Gottes gesetzt hat (1, 20 f.), davon, daß diese auch die Christen mit Christus lebendig gemacht, mit ihm auferweckt und mit ihm versetzt hat in das himmlische Wesen in Christus. Hier ist nicht nur von der mystischen Auferstehung die Rede, sondern davon, daß der gesamte eschatologische Ablauf der Ereignisse, der dem an Christus geschehenen Vollzug der göttlichen Kraftwirkung entspricht, sich in der Gemeinschaft mit Christus bereits vollzogen hat. Das neue Sein in Christus ist freilich noch ein verborgenes. Es tritt erst in die Erscheinung bei der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit.

Damit ist die eine Seite der paulinischen Christusmystik in ihrem Verhältnis zur Eschatologie in kurzen Strichen zur Darstellung gebracht.

Neben der objektiven Auffassung, die durch die Formel „in Christus" gekennzeichnet ist und die neue Seinsweise der Gläubigen in der Welt des Christus betont, steht das subjektive Verständnis der Gemeinschaft mit Christus, die der faktisch jetzt noch geltenden Daseinsweise der Christen entspricht und auf diese bezogen ist. Dies Verständnis kommt bei Paulus zum Ausdruck in dem Satz, daß Christus in den Gläubigen wohnt. Setzt das Sein in Christus voraus, daß die Gläubigen schon jetzt Wesen sind, die der himmlischen Welt angehören, so rechnet die Tatsache des „Christus in uns" mit der empirischen Wirklichkeit, daß die Christen noch auf Erden sind, wenn sie sich auch auf Grund ihres hier und jetzt nicht vorfindlichen und darum nicht gegenständlichen Seins als Menschen zu betrachten haben, die den Mächten und Bedingungen dieser Weltzeit entnommen sind. Denn auch in ihrer konkreten, sichtbaren Situation gilt der Satz, daß Christus ihr Leben ist. So kann Paulus nun hier nicht von dem Zustand des Gestorben- und Auferstandenseins reden, er muß vielmehr von dem Prozeß des Sterbens und Auferstehens sprechen [1]).

Diese Spannung, die bei Paulus nicht aufgelöst wird, bedeutet freilich eine Dialektik. Aber diese Dialektik ist eine andere als die

1) Schweitzer (a. a. O. S. 141) spricht darum, ohne die von uns gemachte Unterscheidung scharf zu formulieren, in dem von uns gemeinten Zusammenhang von dem „in Bildung begriffenen Auferstehungszustand".

moderner Paulusausleger; sie ist eine in realen Sachverhalten begründete.

Die Einwohnung Christi ist „die persönlich-lebendige Gegenwart des gestorbenen und auferstandenen Christus in den Christusgläubigen“ [1]). Dabei denkt Paulus nicht nur an eine Kraft, die in ihm und in den Christen wirksam ist, sondern, wie auch Büchsel richtig hervorgehoben hat [2]), „an die aus der Geschichte bekannte Person mit ihrem besonderen Charakter, mit ihren eigentümlichen Erlebnissen“.

Auch die Tatsache des „Christus in uns“ entfaltet sich nach zwei Seiten. Sie bedeutet einmal ein Sterben. Hier gilt der Satz A. Schweitzers: „Das Sterben, das der Gläubige mit Christo erlebt, tritt als Leiden, das sein Leben verzehrt, in die Erscheinung“ (S. 141). Dies Leiden aber vollzieht sich in der Gemeinschaft mit Christus. Weil Christus in ihm lebt, wird der Gläubige in das Sterben Christi hineingezogen, so daß sein äußerer Mensch immer mehr vergeht. In seinem Leiden wird er dem Tode Christi gleichgestaltet (Phil. 3, 10). Dieser sein Leidenszusammenhang mit Christus ist objektiv in der Identität des historischen und des verklärten Christus begründet. Der „übergreifende Charakter der Heilsgeschichte“ (Schmitz) wird deutlich. Weil das Sterben Christi an ihm offenbar wird, kann er sein Leiden „Christusleiden“ nennen.

Auf der anderen Seite bildet sich der Auferstehungszustand in ihm immer deutlicher heraus. Das Auferstehungsleben Christi wird in und an ihm offenbar. Sein innerer Mensch wird von Tag zu Tag erneuert. Paulus weiß von einem geheimnisvollen Vorgang, durch den er in das Bild des verklärten Christus verwandelt wird. Von Christus her wirken Strahlen und Kräfte der himmlischen *δόξα*, die ja an sich eine eschatologische Wirklichkeit ist, in ihn hinein. Es vollzieht sich in ihm eine Verwandlung und Verklärung von Herrlichkeit zu Herrlichkeit *ἀπὸ κυρίου πνεύματος* (2. Kor. 3, 18).

Die Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus wird am tiefsten im Abendmahl erfahren, das nach Paulus eine Gemeinschaft mit dem Blut und Leib des Christus ist und damit zugleich in Beziehung

---

1) A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus, 1928, S. 40.
2) Der Geist Gottes im Neuen Testament, 1930, S. 294 f.

gesetzt wird zu dem Sterben und Auferstehen Christi. A. Schweitzer sagt geradezu, und das mit Recht, daß Paulus das Abendmahl, ebenso wie die Taufe, aus der Mystik des Sterbens und Auferstehens mit Christus erklärt, und daß die Todes- und Auferstehungsgemeinschaft hier immer wieder Wirklichkeit wird [1]).

Mit dem Christusleben ist den Gläubigen auch der Geist gegeben. Denn Christus ist der Träger und Spender des Geistes. Durch den Geistbesitz haben die Christen die Bürgschaft dafür, daß sie, obschon sie noch auf Erden „wallen", zur vollen Herrlichkeit des Christus bestimmt sind. Die eschatologische Anschauung von der Geistesausgießung am Ende der Tage ist in der Christusmystik durch die Tatsache, daß Christus in den Gläubigen lebt, schon jetzt Gegenwart. Die Geistmystik ist eschatologische Mystik. Der Geist bedeutet in allen Christen eine Lebenskraft, der ihr praktisches Leben bestimmt und es ihnen möglich macht, das Auferstehungsleben zu verwirklichen.

Paulus kann ebenso wie von der Einwohnung Christi, die er als eine dauernde versteht, von der Einwohnung des Geistes reden. Das entspricht dem anderen Tatbestand, daß das Sein in Christus von ihm auch als ein Sein im Geist bezeichnet wird. Christus ist Geist; er ist pneumatische Persönlichkeit, die als Geist in Wesen und Leben der Gläubigen wirksam wird.

2. Reproduziert man die Anschauungen des Paulus so, daß dem Sein in Christus als Todes- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christus und dem Faktum „Christus in uns" eine derartig zentrale Bedeutung zukommt, dann erhebt sich die Frage, welchen Sinn dann Glaube und Rechtfertigung bei Paulus haben.

Der G l a u b e ist die Voraussetzung und zwar die unerläßliche Voraussetzung für die Christusmystik. Er bezieht sich auf die Heils-

---

1) A. a. O. S. 263. — Schweitzer geht noch einen Schritt weiter. Er meint, von dem Gedanken ausgehend, daß das Abendmahl bei Jesus und der Urgemeinde die geheimnisvolle Vorfeier des messianischen Mahles gewesen sei, bei Paulus eine Bedeutung auf die Auferstehung hin annehmen zu müssen (S. 271), so daß das Sakrament Garant der Auferstehung zur messianischen Herrlichkeit sei. Gewiß hat das Abendmahl bei Paulus seine eschatologische Beziehung und Bestimmtheit. Für die von Schweitzer vorgetragene Auffassung aber finden sich doch m. E. bei Paulus keine direkten Anhaltspunkte.

tatsachen der Vergangenheit, der Gegenwart und — der Zukunft. Die Annahme der Botschaft, daß Christus gestorben, auferstanden und zum Kyrios erhöht ist, daß also durch ihn die Erlösung vollbracht, Vergebung der Sünden erwirkt und ein neues Sein begründet worden ist, und daß der erhöhte Christus wiederkommen und die Seinen zu einem neuen Leben in Herrlichkeit erwecken wird: das ist Glaube. Zur Auferstehungsgemeinschaft mit Christus kann nur kommen, wer zu der Auferstehung Jesu in dem Sinne ja sagt, wie die christliche Botschaft sie verkündigt, wer also in Tod und Auferstehung Christi das Handeln Gottes zum Heil der Menschen erkennt und das Wort vom Kreuz als heilschaffende Kraft an sich erfährt. Versteht man den Glauben bei Paulus so, dann kann man den Satz prägen: wer die Botschaft von der Erlösung durch Christus gläubig annimmt, ist damit ein „Gläubiger", hat aber damit noch nicht die eigentlich mystische Gemeinschaft mit Christus erfahren, die dem Gläubigen in der Taufe zuteil wird [1].

Nun redet Paulus aber auch von einer *πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Dieser Ausdruck kann verschieden gedeutet werden. Wißmann hat unter Hinweis darauf, daß an vielen Stellen im Neuen Testament eine wirkliche Unterscheidung zwischen *εἰς* und *ἐν* nicht recht möglich ist, gemeint, diesen Ausdruck einfach mit „glauben an Christus" übersetzen zu sollen [2]. Demgegenüber haben Deißmann [3]) und nach ihm Schmitz [4]) und Michaelis [5]) betont, daß dieser Ausdruck auf die Christusgemeinschaft hindeute, so daß in dieser Formel *πίστις* „die in der Gemeinschaft mit Christus hergestellte Verbindung mit Gott bedeute" [6]).

Mir scheint, daß beide Auffassungen ihr Recht haben: sie ergänzen

---

1) Ähnlich Wikenhauser a. a. O. S. 77.

2) E. Wißmann, Das Verhältnis von *πίστις* und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926, S. 73 ff.

3) Deißmann, Paulus [2], S. 125 ff.

4) Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, 1924, S. 91 ff.

5) Rechtfertigung und Glauben bei Paulus. Festgabe für Ad. Deißmann zum 60. Geburtstag, 1927, S. 116 ff.

6) Deißmann, Paulus, S. 128.

sich [1]). Das hängt offenbar damit zusammen, daß für Paulus selbst nicht so sehr die Taufe als vielmehr die Christophanie vor Damaskus das Entscheidende war. Dort ist ihm zugleich mit der Christusgemeinschaft der Glaube als ein Geschenk der göttlichen Gnade zuteil geworden. So kann er von der *πίστις ἐν Χριστῷ* reden. Man darf darum wohl die Vermutung aussprechen, daß das „Glauben in Christus" der Ausdruck der persönlichen Erfahrung des Paulus war, daß seine missionarische Praxis aber den anderen, durch das „Glauben an Christus" gekennzeichneten Weg wies; — ein Glauben, das dann im Sein in Christus auch für die anderen Gläubigen zu einem „Glauben in Christus" wurde [2]). Das eine ist ja deutlich: Paulus sagt von der Damaskuserfahrung niemals, daß sie ein Sterben und Auferstehen mit Christus war. So bleibt der Taufe doch eine ganz entscheidende Stellung und Erfahrung vorbehalten. Erst in den Aussagen über die Taufe kommt die ganze Tiefe der paulinischen Christusmystik zum Ausdruck.

In dem soeben dargelegten Sinn kann man dann wohl mit H. E. Weber von Glaubensmystik reden. Nur scheint mir, daß, wie bei A. Schweitzer eine Überschätzung der Sakramente und eine Unterschätzung des Glaubens vorliegt, so sich umgekehrt bei Weber eine Überschätzung des Glaubens und eine Unterschätzung der Sakramente bei der Mystik des Paulus zeigt. Schweitzer bezeichnet das Sein in Christus geradezu als ein naturhaftes Sein, während Paulus doch bei aller räumlichen Anschauung, die seinen Aussagen zugrunde liegt, die „physische" Gemeinschaft mit Christus zugleich als personhaft-lebendige Beziehung zu dem als Geistwesen vorgestellten Christus auf das deutlichste betont. Es ist auch wohl vom Glauben bei Schweitzer die Rede — Schweitzer nennt die Christen immerfort die „Gläubigen" —, aber der Gedanke der Prädestination ist bei ihm so beherrschend, daß etwa das Problem Glaube und Taufe gar nicht recht aufkommt und er deshalb nicht zu einer Erörterung der Glau-

1) Auch Schmitz spricht (Christusgemeinschaft, S. 132) von objektiv-historischen und subjektiv-mystischen Glaubensaussagen bei Paulus. Vgl. auch sein Büchlein: Das Lebensgefühl des Paulus, 1922, S. 71.

2) Ähnlich Wikenhauser a. a. O. S. 77: „Paulus ist auf andere Weise Christ geworden als die übrigen Christen."

bensaussagen des Paulus im einzelnen fortschreitet. Schweitzer erklärt an einer Stelle (S. 202): „Der Glaube als solcher hat keine effektive Bedeutung, sondern wird erst wirksam durch das mit der Taufe anhebende Sein in Christo.“ Für Weber dagegen ist der Begriff des Glaubens der grundlegende. Von ihm aus entfaltet er seine Darlegungen über Eschatologie und Mystik. Es geht ihm überall darum, daß in der Eschatologie und in der Mystik der Glaube gesehen wird. Er will zeigen, daß die Einstellung des Glaubens und nicht die des Erlebens die Anschauung des Paulus beherrscht. Dieser Gesichtspunkt läßt ihn die eine Seite der eschatologischen Mystik, die er als solche anerkennt, und für die er daneben den Begriff „Hoffnungsmystik“ prägt, klar und tief erkennen, hindert ihn aber, die objektive Mystik des Seins in Christus in ihrer Eigenart wirklich herauszustellen. Die subjektive Seite der Betrachtung überwiegt ganz. Nach seiner Meinung ist eigentlich nur von einem Sein Christi im Bewußtsein des Menschen bei Paulus die Rede, nicht aber von einem davon unabhängigen Sein.

Von dem zentralen Verständnis der eschatologischen Mystik aus bekommt dann auch die Rechtfertigung bei Paulus ihren Ort und ihre Bedeutung. Der Begriff der Rechtfertigung ist zunächst ein eschatologischer Begriff, der mit dem des Gerichts, also des Endgerichts, auf das engste verknüpft ist. Aus der Christusmystik aber ergibt sich, daß er Gegenwartsbedeutung bekommt. Wie die ewige Herrlichkeit als Seinsweise der Auferstandenen die Freisprechung im Endgericht voraussetzt, so liegt in der Tatsache des Seins in Christus die Notwendigkeit beschlossen, daß die zum Heil bestimmten Menschen in einem Gericht, das über sie ergeht, freigesprochen werden. Daß eine Rechtfertigung überhaupt eintreten kann, hat seinen objektiven Grund in der Heilstat Gottes — Tod und Auferstehung Christi sind auch für die Rechtfertigung des Sünders von entscheidender Bedeutung —; hat seinen subjektiven Grund in dem aus Gottes Gnade geschenkten Glauben. Die Abfolge der eschatologischen Ereignisse: Gericht, Freisprechung im Gericht, ewige Seligkeit wird in dem neuen Äon, der, wie wir sahen, mit der Auferstehung Jesu begonnen hat, für die, die zum Heil bestimmt sind und darum zum Glauben kommen, vorausgenommen, ohne daß damit ihre eigent-

liche, eschatologische Bestimmtheit und Realität aufgehoben wird. Diese Vorwegnahme des eschatologischen Geschehens ist besonders deutlich Röm. 8, 30 ausgesprochen, wo gesagt ist, daß in dem gegenwärtigen Leben der Christen der Berufung die Rechtfertigung, der Rechtfertigung aber die Verherrlichung folgt. Weil also das neue Sein in Christus schon vorhanden ist, darum — das ist der entscheidende Grund — muß auch die Rechtfertigung im Gericht bereits in der Gegenwart vollzogen werden. Somit ist die Rechtfertigung im paulinischen Sinn und ihre Stellung in der Gesamtanschauung des Paulus nur von der Christusmystik aus zu verstehen und als eine Vorstellung zu begreifen, die in den Bereich der eschatologischen Mystik gehört und mit der des Gerechten im Judentum und Spätjudentum eine starke innere Verwandtschaft zeigt.

Man sollte annehmen, daß Paulus, gemäß der Ordnung, die Rechtfertigung und Gericht in der eschatologischen Vorstellungswelt haben, die Dinge so darstellt, daß die Rechtfertigung im Gericht dem Sein in Christus vorausgeht. Tatsächlich spricht Paulus davon, daß die Gerechtigkeit „die erste Wirkung des Seins in Christus“ [1]) ist. Bezeichnend dafür ist das Wort aus dem Römerbrief (8, 1 f.): „Also gibt es jetzt keine Verurteilung für die in Christus Jesus“ — und das aus dem 2. Kor.-Brief (5, 21), daß die Christen in Christus Gottes Gerechtigkeit werden. Darum kann Paulus auch — und dieser Gedanke ist eigentlich noch deutlicher — Röm. 6, 7 im Zusammenhang seiner Darlegungen über die Taufe sagen, daß der, der in der Taufe mit Christus gestorben ist, von der Sünde gerechtfertigt ist (δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας).

Wir sehen, die „Rechtfertigungslehre“ hat eine hervorragende Stellung bei Paulus. Im Kampf um die Geltung des Gesetzes hat sie ihre besondere Bedeutung für ihn bekommen. Mit ihrer Hilfe hat Paulus in der Auseinandersetzung mit seinen judaistischen Gegnern auf dem Boden ihrer Anschauungs- und Denkweise, d. h. also auf dem des Judentums und Spätjudentums den Nachweis für seine ihm in dem Damaskuserlebnis geschenkte Gewißheit erbringen können, daß für die Erlösung und Errettung des Menschen nicht die Werke des Gesetzes, sondern allein Gottes Gnade entscheidend ist.

1) S. Schweitzer a. a. O. S. 201.

Doch steht die „Rechtfertigungslehre", von der Gesamtanschauung des Paulus aus gesehen, nicht so im Zentrum seiner Theologie und Frömmigkeit wie seine Mystik des Gestorben- und Auferstandenseins mit Christus.

Das sind Erkenntnisse, die auch bei Schweitzer ausgesprochen sind. Schweitzer ersetzt den seiner Meinung nach weniger sachlichen Ausdruck „Gerechtigkeit aus dem Glauben" durch den ihm sachlicher erscheinenden „Gerechtigkeit in Christus". Er sieht in der Loslösung und Verselbständigung der Rechtfertigung als besonderer Rechtfertigungslehre ein Unding und erklärt wörtlich: „Die naturhafte Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo auf die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben zurückzuführen, ist in jeder Hinsicht unmöglich" (S. 215). Er kann in ihr, da Paulus mit ihr den Geistbesitz und die Auferstehung nicht zusammenbringt, „nur das Fragment einer Erlösungslehre" sehen. Da sich die „Lehre von der Erlösung" aber nur aus der Mystik des Seins in Christus entwickeln lasse, müsse sie, sobald man sie ohne Zusammenhang mit dieser entwickle, immer ein unvollkommenes Gebilde bleiben. „Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist also", so heißt es abschließend bei Schweitzer, „ein Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo bildet" (S. 220). Man wird bei dem Urteil Schweitzers über die paulinische Anschauung von der Rechtfertigung an die ganz ähnliche Behandlung der „Rechtfertigungslehre" bei Wrede erinnert. Aber das ist jedenfalls von Schweitzer richtig gesehen, daß die Rechtfertigung in den ganzen Zusammenhang der paulinischen Christusmystik gehört und nur von dieser aus wirklich zu verstehen ist.

3. Mit diesen Ausführungen ist der für unser Thema wichtigste Abschnitt der Anschauungen des Paulus zur Darstellung gebracht. Doch muß im Anschluß daran noch ein zweiter Gedankenkreis kurz behandelt werden. Die Christusmystik des Paulus ist, wie wir gesehen haben, in die eschatologische Gedanken- und Vorstellungswelt eingebettet. Damit wird diese aber keineswegs aufgehoben. Das gilt nun auch für die Wiederkunft Christi. Ihre Bedeutung für die Christusmystik liegt darin, daß mit ihr das neue, in der Auferstehung Christi begründete Leben zur Vollendung kommt. Auch hier

entfalten sich die Aussagen des Paulus nach zwei Seiten. Einmal spricht Paulus, anknüpfend an die Tatsache des Seins in Christus, davon, daß das jetzt noch verborgene Sein und Leben der Christen bei der Parusie Christi in Herrlichkeit offenbar werden wird, daß es also nunmehr auch sichtbar nach außen hin realisiert wird. Denn wenn Christus nicht nur als Geist, sondern gerade auch in seiner verklärten Leiblichkeit in die Erscheinung tritt, müssen natürlich auch mit ihm die Gläubigen als Glieder dieses Leibes in Erscheinung treten.

Daneben findet sich bei Paulus, sofern er von der irdisch-menschlichen Seite her diesen Vorgang ins Auge faßt, die Gewißheit, daß die zur Zeit der Parusie Lebenden durch Verwandlung in die Seinsweise des Christus eingehen. Damit findet dann der Prozeß des Auferstehens, der sich in der irdischen Daseinsweise der Christen durch die Einwohnung Christi vollzieht, seinen plötzlichen, diesen Prozeß vollendenden Abschluß.

Sobald davon die Rede ist, muß nun auch die Frage nach dem Schicksal der bereits verstorbenen Christen bei der Parusie Christi auftauchen. Paulus löst sie dadurch, daß er, anders als die spätjüdische Eschatologie und Jesus, nicht von einer, sondern von zwei Auferstehungen spricht. Die erste Auferstehung ist eine Auferstehung zum messianischen Reich, damit also zur vollen Gemeinschaft mit Christus. Sie bedeutet eigentlich wiederum eine Vorwegnahme der endlichen Auferstehung. Diese Auferstehung ist dadurch möglich, daß die entschlafenen Gläubigen Tote in Christus sind. Auch als Tote stehen sie nicht außerhalb der Christusgemeinschaft. In dieser Tatsache liegt der eigentliche Grund dafür, daß die Auferstehung der bereits verstorbenen Gläubigen sich vollziehen kann.

Auf die Frage, ob denn nicht, wie Jesus durch Tod und Auferstehung hindurchgehen mußte, um die himmlische Seinsweise zu erlangen, so auch alle Gläubigen, also auch die überlebenden Christen durch Tod und Auferstehung hindurch müssen, ist von Paulus her zu antworten, daß die Überlebenden diesen Weg ja in der Taufe durch das Sterben mit Christus und das Auferstehen mit ihm gegangen sind. — Auf diese Zusammenhänge hat A. Schweitzer ausführlich und, wie ich meine, mit guter Begründung hingewiesen. Nur darin

kann man Schweitzer nicht beistimmen, daß er die Entstehung der paulinischen Mystik so darstellt, als habe Paulus als Denker vor Problemen und Denkschwierigkeiten gestanden [1]), die er dann durch die Entwicklung seiner mystischen Gedanken gelöst habe. Die Mystik des Paulus hat gewiß ihre große gedankliche Kraft und Tiefe, aber sie wächst nicht heraus aus seinem Denken über die Probleme, sondern wird ihm als reife Frucht seines Christuslebens und seiner Christusgemeinschaft geschenkt. Sein Denken ist Erkenntnis, ist *γνῶσις* in dem Sinn, daß es die vom Geist geleitete Formung der tiefsten Erfahrungen in Christus ist.

Mit der Parusie ist das messianische Reich des Christus da, es tritt in die Erscheinung. Die Gläubigen haben das Ziel ihrer Berufung erreicht. Der Ratschluß Gottes mit ihnen ist zum Abschluß gekommen. Die Christusmystik des „in Christus" und des „Christus in uns" hat ihre Vollendung gefunden in dem „mit Christus" (*σὺν Χριστῷ*).

Soweit muß die Darstellung über das Verhältnis von Eschatologie und Mystik bei Paulus gehen. Die eschatologischen Vorstellungen, die Paulus sonst noch hat, vor allem die über die zweite Auferstehung und das Endgericht, können hier außer Betracht bleiben, da sie nicht mehr in direkter Beziehung zu unserem Thema stehen.

4. Geht man von Paulus weiter zu Johannes, so muß man bei aller Übereinstimmung in der Grundanschauung doch wesentliche Unterschiede zwischen beiden feststellen. Es sei nur das Wichtigste angedeutet. Bei Johannes tritt, wie die Geschichte, so auch die Eschatologie viel stärker in den Hintergrund als bei Paulus. Sie wird in ihrer realen Bedeutung fast ganz aufgelöst. Das geht so weit, daß Bultmann [2]) erklären kann, die „im Sinn der dramatischen Eschatologie" eschatologisch gemeinten Stellen seien als Einschübe

---

1) Charakteristisch ist bes. S. 99: „Das in der überlieferten Eschatologie nicht vorgesehene Zuvorerscheinen, Sterben und Auferstehen des künftigen Messias läßt also den Charakter der Zeit zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft problematisch werden."

2) R. Bultmann, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, Zwischen den Zeiten 1928, S. 4 ff.

eines Redaktors zu beurteilen. Damit ist dann für ihn der Weg frei, die Eschatologie des Johannes-Evangeliums im Sinne der dialektischen Theologie zu verstehen, sie also aufs neue umzudeuten. Nun ist freilich richtig, daß die eschatologische Erwartung im Johannes-Evangelium nicht mehr wirklich lebendig ist; sie wird nur gelegentlich sichtbar. Aber sie ist doch gerade auch in diesem Restbestand der Boden, aus dem die johanneische Mystik herauswächst, und von dem aus sie verständlich wird.

Dazu kommt, daß die Mystik des Johannes-Evangeliums grundlegend anders orientiert ist als die paulinische. Die entscheidende Tatsache bei Johannes ist nicht der Tod und die Auferstehung Jesu, sondern die Sendung des Sohnes. Dadurch werden Anschauungen, die bei Paulus durch die Auferstehung Christi gefordert und im Zusammenhang damit von ihm entwickelt werden, unmöglich; d. h. die eschatologischen Ereignisse, die bei Paulus in seiner durch die Tatsache der Auferstehung Christi wesentlich bestimmten Christusmystik vorausgenommen wurden und damit Gegenwartscharakter und Gegenwartswirklichkeit bekamen, werden bei Johannes, geschichtlich gesehen, noch weiter nach vorn gerückt und in das Leben Jesu hineingesetzt. Das hat offenbar seinen Grund darin, daß für Johannes der irdische Jesus schon eigentlich der Verklärte ist. Jedenfalls werden beide in eins zusammengeschaut. Das Gericht ist schon da [1]. Dadurch, daß das Licht in die Welt gekommen ist, hat sich die *κρίσις* vollzogen [2]. Auch die Parusie ist nicht als ein kosmisches Ereignis gedacht; sie ist vielmehr schon gewesen [3]. Die Stunde der neuen Heilszeit ist da [4]. Der Tag Christi ist angebrochen [5]. Dadurch ist der Herr dieser Welt gerichtet [6]. Wer glaubt, ist heraus aus der Welt; er hat bereits jetzt das ewige Leben [7]. Darum muß auch die Auferstehung schon Gegenwarts-Wirklichkeit sein. Wer die Stimme des Gottessohnes hört, der ist vom Tode zum Leben hindurchgeschritten [8]. Mit dem Kommen Jesu, des fleischgewordenen Logos,

1) Joh. 3, 18; (17, 20). 2) Joh. 3, 19.
3) Vgl. Joh. 8, 56; 12, 34—36. Siehe vor allem Bultmann a. a. O. S. 14.
4) Joh. 5, 25 5) Joh. 8, 56. 6) Joh. 16, 11.
7) Joh. 3, 26; 5, 24. 8) Joh. 5, 24 f.

der in verhüllter Herrlichkeit auf der Erde erscheint, nicht erst mit seiner Auferstehung, ist die Wende der Äonen da. Weil sich so die Grundlage verschoben hat, kann bei Johannes nicht — das ist der charakteristische Unterschied gegenüber Paulus — von der Mystik des Sterbens und Auferstehens mit Christus die Rede sein. Dazu fehlen eben durch die in das irdische Leben Jesu vorgeschobene Eschatologie die Voraussetzungen.

Der Eingang in das Reich Gottes, also in das Sein in Christus, vollzieht sich — das ist, anders als bei Paulus, in der Vorstellungsweise der hellenistischen Mysterien gedacht — durch die Wiedergeburt. Aber die Geburt aus dem Geist ist von Johannes nicht gedacht ohne Verbindung mit dem Wasser der Taufe. So wird man sagen dürfen, daß auf Grund des Glaubens Taufe und Geistempfang das Sein in Christus begründen.

Wichtig ist Johannes vor allem das Bleiben in Christus [1]), d. h., nach dem geheimnisvollen Sinn der Abschiedsreden, in dem erhöhten, pneumatischen Christus. Dabei wird die andere, auch wieder an Paulus erinnernde Linie nicht übersehen, daß die Gläubigen ihrem sichtbaren Dasein nach noch in der Welt sind und auch nicht aus ihr herausgenommen werden. Das Bleiben in Christus ist, da das Wesen des Christus Liebe ist, zugleich ein Bleiben in seiner Liebe [2]).

Johannes kennt im Gegensatz zu Paulus eine Mystik des Seins in Gott. Was bei Paulus erst am Ende des ganzen eschatologischen Geschehens steht, das ist für Johannes in der *ihm* eigenen Vorwegnahme der eschatologischen Ereignisse schon hier und jetzt nach der Sendung des Geist-Parakleten Wirklichkeit. In der Gottes- und Christusgemeinschaft ist den Jüngern und Gläubigen die volle Herrlichkeit Gottes gegeben. Weil Johannes das Sein in Christus mit dem Sein in Gott identifiziert, kann er nun aber nicht die Vorstellung von dem mystischen Leib des Christus haben, die bei Paulus eine solche Rolle spielt. Diese Stufe wird übersprungen und sogleich von der letzten, vollen Gemeinschaft mit Gott gesprochen. Das hat seinen Grund in der ganz abgeblaßten Eschatologie des Johannes-Evangeliums. Von da ist nur noch ein Schritt zu Ignatius, der

---

1) Joh. 15. 2) Joh. 15, 9 ff.

den Begriff der Gemeinschaft, der *κοινωνία*, durch den der *ἕνωσις*, der Einung, ersetzt.

Stärker noch als bei Paulus ist bei Johannes die Bedeutung der Sakramente betont. Das Bleiben in Christus ist abhängig von dem Essen des Fleisches und dem Trinken des Blutes Christi. Nur wer in der Sakramentsgemeinschaft mit Christus bleibt, hat die Gewißheit der Auferstehung am jüngsten Tage [1]). Um die Heilsbedeutung der Sakramente sicherzustellen, wird in geheimnisvollem Tiefsinn von Johannes davon gesprochen, daß Blut und Wasser, die aus dem Leib des Gekreuzigten herausquollen, die Sakramente konstituiert haben.

Aus dieser kurzen Überschau wird deutlich, wie stark die Mystik des Johannes-Evangeliums durch die Reduzierung der Eschatologie und die Vorwegnahme der eschatologischen Ereignisse über die von Paulus gesetzte Grenze hinaus bestimmt ist. Der Zusammenhang von Mystik und Eschatologie ist dabei aber ganz besonders klar zu beobachten.

5. Nach diesen Erörterungen bleibt uns noch, um eine Gesamtschau zu gewinnen, die Aufgabe, die Linie zurück zu Jesus und der Urgemeinde zu ziehen. Dann stellt sich, in kurzer Zusammenfassung, das Verhältnis von Eschatologie und Mystik im Urchristentum folgendermaßen dar:

Schon die ganz eschatologisch gerichtete Verkündigung Jesu enthält Andeutungen, die in der Richtung der Christusmystik liegen. Die Gemeinschaft, die Jesus auf Erden begründet, ist zugleich eine Gemeinschaft mit dem zukünftigen Messias. Schweitzer spricht geradezu davon, daß die Verkündigung Jesu Christusmystik enthält (S. 106). Es ist aber wohl darauf zu achten, daß es sich nicht im eigentlichen Sinn um Mystik handelt. In den synoptischen Evangelien ist niemals von einem pneumatischen Sein in oder gar mit (= *σύν*) Christus die Rede — das ist ja auch ganz unmöglich —, sondern nur von einem Zusammensein mit (= *μετά*) Jesus.

Aus der Urgemeinde haben wir im Neuen Testament keine direkten Zeugnisse über eine Christusmystik. Aber die Gemeinde, die Jesus als den Kyrios verehrte und anbetete, und die in glühender

1) Joh. 6, 54.

Zukunftshoffnung auf sein Erscheinen in Herrlichkeit wartete, lebte in der Verbundenheit mit ihm als dem Erhöhten. Der Christuskult ist nicht zu denken ohne die Christusmystik.

Jedoch erst Paulus hat mit dem, was sich ihm aus seiner Damaskuserfahrung, seiner Erkenntnis der zentralen Bedeutung von Tod und Auferstehung Christi und seiner Vergegenwärtigung der Heilstatsachen und der Eschatologie ergab, das Geheimnis der der Gemeinde der Christusgläubigen geschenkten Heilswirklichkeiten erschlossen und eine Christusmystik bezeugt, die die letzten Wahrheiten über das Mysterium der Gemeinschaft mit Christus enthält. Das von Jesus verkündigte Reich Gottes ist in Christus Gegenwart. Mit seiner Christusmystik hat Paulus aber auch der harrenden Gemeinde die entscheidende Antwort auf die quälenden Fragen gegeben, die durch das Ausbleiben der Parusie Christi entstehen mußten. Seine Christusmystik ist die Form, in der sich die Reichsgottes-Verkündigung Jesu, die Bezeugung der Heilstatsachen von Tod und Auferstehung Christi und die lebendige eschatologische Erwartung so verknüpfen, daß sie die Grundlage einer tiefen christlichen Frömmigkeit bilden. Die Christusmystik des Paulus ist die christliche Botschaft für die Zeit zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft. Darum hat sie innerhalb dieser Zeitspanne immer Gegenwartsbedeutung.

Von der Höhe der paulinischen Christusmystik geht dann durch das Zurücktreten der lebendigen eschatologischen Erwartung und durch das Eindringen hellenistischer Mysterienelemente der Weg über das Johannes-Evangelium zu Ignatius und damit zum hellenisierten Christentum.

Zu Luthers Lehre von Erlösung und Rechtfertigung.

Von Professor D. Karl Thieme in Leipzig.

Inhaltsübersicht. 1. Daß die Erlösung allein durch Christus Luthers Hauptgedanke in den Schmalkaldischen Artikeln ist, dabei bleibt es, S. 130. — 2. Fast nicht die Selbsterlösung bekämpft hier Luther, sondern die Abgötterei mit anderen als Miterlösern, S. 133. — 3. Erlösung bedeutet bei Luther die objektive geschichtliche Erlösungstat Christi und die „empfangene Erlösung" oder Rechtfertigung, die applicatio jener ad nos, ihre Realisierung durch den erlösenden Glauben. Die Betonung des Objektiven ist das Besondere der Schmalkaldischen Artikel, S. 137. — 4. Wider falsche Darstellungen (bes. Kaftans und Heims) der Lehre Luthers von der objektiven Erlösung und dem ordo salutis, S. 144. — 5. Empfehlendes und Ausgleichendes zu den Schmalkaldischen Artikeln, S. 150.

1. Melanchthon schrieb einmal, 1551, jetzt sei durch die Stimme Luthers die Lehre des Evangeliums klarer restituiert und illustriert und das Lamm gewiesen, wie der Täufer sprach: Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt [1]). Die gewaltigste Weisung auf das Lamm ist der andere Teil der sogenannten Schmalkaldischen Artikel (= Sch. A.) von den vier „Artikeln, so das Amt und Werk Jesu Christi oder unser Erlösung betreffen". Luther bildet den „ersten und Hauptartikel" mit acht Bibelsprüchen, von denen er jenen Täuferspruch durch den Zusatz „allein" zum zentralen macht: „Und er (Jesus Christus [weil] unser Gott und Herr) allein das Lamm Gottes ist" usw., Kirchenausschußausgabe (= K.) S. 415, 7. 9. Noch dreimal weist er auf „das Lamm Gottes", K. 416, 15; 418, 12; 447, 9. Allein Christus das der Welt Sünde tragende Lamm

1) Repetitio Conf. Aug., C. R. 28, 382 o., 494 u.

Gottes, allein Christus unser Erlöser — das ist das Zentrale, das Eigentliche des „ersten und Hauptartikels", von dem „man nichts weichen oder nachgeben kann" usw. Das allerdings hinzugestellte, mit zwei von den acht Bibelsprüchen bewiesene Korrelat, „daß allein solcher Glaube uns gerecht mache", ist hier peripherisch, nebensächlich, unbetont. Es bleibt bei dem, was ich in dieser Zeitschrift 1925, 353 schrieb:

„Es ist aus dem Gesamttenor der Sch. A. zwingend beweisbar, daß Luther bei diesen Worten: ‚Von diesem Artikel kann man nichts weichen' nicht die subjektive Seite des Hauptartikels, die Glaubensgerechtigkeit, im Auge hat, sondern die Erlöserehre, die alleinige Mittlerwürde Jesu Christi" [1]).

Hierauf zurückzukommen, dürfte sich lohnen. Denn es ist doch beachtenswert, was D. Wilh. Frhr. v. Pechmann, München, in „Der Protestantsimus der Gegenwart" (ed. Schenkel 1926, 212) dagegen geschrieben hat.

„Es ist neuerdings Streit darüber, worauf die ‚hochberühmten Lutherworte' (‚Von diesem Artikel' usw.) zu beziehen seien: ob auf die Rechtfertigung allein durch den Glauben oder nicht vielmehr lediglich auf die ‚Erlöserehre, die alleinige Mittlerwürde Jesu Christi' (Thieme in ZThK 1925, 351 ff.). Wir sind der unmaßgeblichen Meinung, daß dieser Streit nicht im Wege der Auslegung des vorliegenden Textes oder auch des Ganzen der Sch. A. zu schlichten, daß vielmehr die zweifellos feststehende Grundanschauung Luthers entscheidend, und daß hiernach der Streit gegenstandslos sei. Denn in ihr ist beides, Christi

---

1) Vor 50 Jahren stand in den „Theol. Studien aus Württemberg" ein kleiner Aufsatz „Articulus stantis et cadentis ecclesiae". Der Verfasser selbst, Diakonus Hermann, formulierte das Inhaltsergebnis als Herausgeber von Oehlers „Symbolik" (² 1891, 150 ¹) so: Luther lege (bei jenem „Hauptartikel") „den Hauptnachdruck auf ‚Erlösung allein durch Christus', nicht auf ‚Rechtfertigung allein durch den Glauben' ". Hierfür, dafür, daß es hier Luther eigentlich ankommt auf die objektive Seite „Christus allein das Lamm Gottes", bin ich dann schon eingetreten in „Luthers Testament wider Rom in seinen Sch. A." 1900, 17 ff. Auch nach Wernle (D. ev. Glaube I. Luther, 1918, 307 f., vgl. 271/72) „liegt der Ton des ersten Hauptartikels noch nicht auf dem christlichen Erlebnis, sondern auf seinem objektiven geschichtlichen Grund: Christus allein der Erlöser und alle Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit allein von Christus im Glauben". — Meine Ausführungen in dieser Zeitschr. 1925, 351—353 hat Sinz in „Luther in ökumenischer Sicht" (ed. v. Martin 1929, 217 ff.) in wunderlicher Weise dazu gebraucht, gerade mit den Sch. A. die „universale" Bedeutung Luthers in Sicht zu bringen, aus protestantisch katholisch zu machen.

Erlösungswerk und der Glaube, der allein es sich aneignet, unauflöslich zu der Einheit verschmolzen, welche uns auch in den fünf Absätzen des ‚ersten und Hauptartikels' mit überzeugender und herzüberwindender Kraft vor Augen tritt."

Luthers Verschmelzen des Erlösungswerkes Christi und des allein es fassenden Glaubens zu unauflöslicher Einheit steht zweifellos fest, s. unten. Aber der „Weg der Auslegung des vorliegenden Textes oder auch des Ganzen der Sch. A." ist die zuerst einzuschlagende Methode.

Ist es nicht ein betrüblicher Zustand, daß wieder neuestens in der „Morphologie des Luthertums" die hochberühmte Lutherstelle nicht richtig ausgelegt ist? [1]) Entscheidend für die Zentralität der Weisung: „er allein das Lamm Gottes", entscheidend für Luthers Denken an sie bei „Von diesem Artikel" usw. ist außer der Überschrift — „oder unser Erlösung", eben „in seinem Blut" — das „Denn" nach dem Satz „Von diesem Artikel" usw., der die Unaufgeblichkeit des „ersten und Hauptartikels" betont. Mit „Denn" [2]) fügt Luther zu jener Vierzahl von Bibelsprüchen, die ihn bildet, noch zwei weitere hinzu, die ganz auf derselben Linie liegen: durch Christi Namen allein selig, durch Christi Wunden allein geheilet. Nicht etwa die subjektive Seite

1) Elert schreibt (I, 1931, 102): „Den ‚Hauptartikel' der Sch. A. leitet er mit Röm. 4, 24, Joh. 1, 29 und Jes. 53, 6 ein! Hier, aber auch in Melanchthons Apologie liegen die neutestamentlichen Wurzeln der reformatorischen Lehre vom ‚objektiven' Heilswerk Christi offen zutage." Aus den Worten „leitet er ... ein" sieht man, daß Elert meint, es komme Luther bei seinem vierten Bibelzitat aus Röm. 3, 23—25 auf „ohne Verdienst gerecht" als das Zentrale an. Es kommt ihm aber vielmehr auf „durch die Erlösung Jesu Christi in seinem Blut" an. Dieses Zitat liegt ganz auf derselben Linie wie die — nicht nur „einleitende"! — Weisung: „er allein das Lamm Gottes." Gerade das Bibelzitat mit „Erlösung" vollendet das Quartett, das den „ersten und Hauptartikel" der vier Artikel des andern Teils bildet, „so das Amt und Werk Jesu Christi oder unser Erlösung betreffen". Und bei „Erlösung" denkt Luther beidemal allermeist an das „objektive" geschichtliche Heilswerk „in seinem Blut", „unter Pontio Pilato", nicht an das derzeitige (allzeitige) Heilswerk Christi unter Karl V., s. später.

2) Luther hat zwar das „Denn" als zum Anfang des Petrusspruchs Akt. 4, 12 „Nec enim aliud nomen" gehörend im Gedächtnis, aber er bezog es gewiß auf seinen eigenen vorangehenden Satz, der die Unaufgeblichkeit des „Hauptartikels" betonte, den er weiter begründen, verstärken wollte.

des Hauptartikels — „daß allein solcher Glaube uns gerecht mache" — verstärkt Luther, sondern er hat die Erlöserehre, die alleinige Mittlerwürde Jesu Christi im Auge.

Daß es Luther auf diese hier eigentlich ankommt, auf die Tatsache des allein erlösenden Christus und nicht auf das freilich nicht unterschlagene, sondern hinzugestellte und mit zwei Bibelsprüchen begründete Korrelat des allein rechtfertigenden Glaubens, halte ich nach wie vor für zwingend beweisbar aus dem Gesamttenor, aus dem Ganzen der Sch. A. Ich habe damals in dieser Zeitschrift absichtlich geschrieben, daß Luther hier die alleinige Mittlerwürde Christi „im Auge hat", weil hier zu bewundern ist:

„die grandiose Schauung des Reformators, der hier den Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem Romanismus so schaut, daß er auf der einen Seite Jesum Christum schaut als unsern alleinigen Erlöser und auf der andern Seite einen Haufen von Miterlösern, Heilsmittlern, Nothelfern, mit denen man nichts Besseres treibt als Abgötterei" (a. a. O. 352).

2. Luther hat „das Lamm gewiesen" im Gegensatz sowohl zu unsrer Selbsterlösung als auch zu unsrer Erlösung durch Mitgeschöpfe, „Mitknechte"[1]. Zu der Konkurrenz, die Christo, „unserm Gott und Herrn", als unserm Erlöser gemacht wird, gehört auch unsre Selbsterlösung durch unsre eigenen genugtuenden, verdienstlichen guten Werke. Dieser Gegensatz findet sich K. 447, 7 ff.: „Die Genugtuung ist nicht unser ungewisse, sundliche Werk, sondern das Leiden und Blut des unschuldigen Lämmlin Gottes, das der Welt Sünde trägt."

In der Kirchenpostille 1522 findet sich dieser Gegensatz sehr deutlich W. A. 10, I, 1, 474, 13 f.: „sie stehn nit bei einander: selbs Mittler sein und Christum zu einem Mittler haben." Vgl. ebenda S. 722, 14; 723, 6—8; 19 f. („ohn sein Blut werden sie sich selb lösen"); 23. — Die Werkgerechtigkeit ist wahre Abgötterei, Selbstanbetung, nach W. A. 40, III, 357, 5 ff., einer Parallelstelle zu der bekannten im Groß. Kat. K. 564/65 gegen das das 1. Gebot übertretende „sich selbst für Gott Halten und Aufwerfen".

Eine scharfe Formulierung der Weisung des Lammes und der Ab-

1) Apok. 22, 9. Engel- und unsre Werke zusammengestellt W. A. 10, I, 1, 685, 1. Wider die Engelvergötterung K. 425, 1. 4. 18; auch beim Stellen von Glaubensartikeln heißt es K. 421, 25 „auch kein Engel", vgl. z. B. W. A. 38 208, 16. 23. Die Marienverehrung läßt Luther in den Sch. A. unangegriffen

weisung unsrer Konkurrenz findet sich auch in der Vorlesung über Jesaias 1527/30 in einer Ausführung über den Täuferspruch, W. A. 31, II, 433, 1 ff.: „Christus solus portat peccata nostra. Opera nostra non sunt Christus. Ergo non est operum iustitia.“ Wie unsre Mitgeschöpfe mit ihren Werken für uns nicht Christus, nicht unsre (Mit-) Erlöser sind, ebensowenig wir selbst mit unsern eigenen Werken. Die Anmaßung „Ego sum Christus“ bekämpft eine für die Sch. A., durch deren andern Teil als Hauptspruch der Täuferspruch klingt, noch wichtigere Ausführung über eben diesen in den Entwürfen zum Büchlein De iustificatione von 1530 [1]. Raub des Amtes des Lammes bedeuten „Monachus operator aut Missator“, bedeutet das Vertrauen „in opera mea et aliorum hominum, Monachorum etc.“, als ob „opera mea pro me crucifixa“ wären. Weder ich für mich selbst, noch Mönche noch Heilige für mich gekreuzigt!

Von diesem Nebeneinander von vermeintlichen Miterlösern, in Wahrheit Nichterlösern — einerseits ich selbst, anderseits „omnes sancti et monachi et pfaffi, per missas intercedentes“ (in denselben Entwürfen 671, 4 f.) — faßt nun der Reformator in unsern Artikeln fast ausschließlich die letzteren, die „alii homines“ ins Auge.

Zuerst, im andern Artikel des andern Teils, die Messeknechte: lieber Scheiterhaufen, „ehe ich einen Messeknecht mit seinem Werk lasse meinem Heilande Jesu Christo gleich oder höher sein“ [2]. Bei den Wallfahrten, wobei „man auch Messen gesucht hat“, heißts, daß „die Leute ... von Christo auf ihr eigen Werk fielen und abgöttisch wurden“, wird also auch Selbstvergötterung gestreift (K. 422, 8. 17 f.). Von der Anrufung der Heiligen weg — „sie für Nothelfer halten und allerlei Hilfe unter sie teilen“ — rufen zum Lamm hin die warmen Worte: „habens alles tausendmal besser an Christo“ (K. 424, 14; 425,7 f.).

---

1) W. A. 30, II, 666, 14 ff.; daneben gedruckt eine Vorstufe, vgl. S. 653, W. A. D. B. 4, 510, 35—511, 7 (Z. 2 lies dicens, vgl. K. 461, 10), W. A. 48, 131, Nr. 178. Vgl. noch W. A. 50, 597, 16—21.

2) K. 419, 12 ff. „Das darf man heute nicht mehr sagen“, bei der heutigen Meßopfertheorie, s. Hanns Rückert, Messe und Abendmahl in „Der röm. Katholizismus u. d. Evangelium“, 1931, 156. Vgl. auch Rud. Otto, Sünde u. Urschuld, 1932, 122.

Vom derzeitigen Klosterwesen — dritter Artikel K. 426, 9 ff. — gilt: „lästerlicher Gottesdienst, durch Menschen erdichtet.“ Die Meinung sei: „etwas Bessers denn der gemein Christenstand und von Gott gestifte Ämter und Orden“; das sei „alles auch wider den ersten Hauptartikel von der Erlösung Jesu Christi“. Also als Stätten der Selbsterlösung kommen die Klöster hier zu stehen — zu fallen! Aber Luther kommt im dritten Teil gegen Ende auf die Klostergelübde und ihr „Streiten stracks wider den ersten Hauptartikel“ zurück und wiederholt hier frühere umfassende Angriffe auf ihre Gotteslästerlichkeit, K. 461, 7 ff. Die Meinung des Mönchs sei, „daß er ein besser Leben führe denn der gemein Christenmann, und will durch sein Werk nicht allein ihm selber, sondern auch andern zum Himmel helfen“. Urteil: „Das heißt Christum verleugnen etc.“, ja, wie vorausgeht, Christi Weissagung „falscher Christi“ erfüllen.

Was vorausgeht: „sie sind's, da Christus von sagt Matth. 24 [V. 5, vgl. 23 f.]: ‚Ego sum Christus‘ etc.“, ist Wiederholung aus dem „Urteil über die Mönchsgelübde“ 1521 und aus der von diesem abhängigen Epiphaniaspredigt der Kirchenpostille 1522, W. A. 8, 598, 37—600, 3; 10, I, 1, 686, 9—687, 8, vgl. auch 636, 1 ff.; 654, 7 ff. Dort heißt es: „Sie hat eigentlich Christus geweissagt Matth. 24 ... Jene mönchischen Papisten ... alle sagen ‚Ich bin Christus‘ ... maßen sich Amt, Werk und Rang (Christi) an ... lehren die Leute, auf ihre Verdienste zu vertrauen, und teilen ihre Werke und ihre Bruderschaften den übrigen Sündern mit, daß sie deren Sünden tragen ... Heißt das nicht sagen: ‚Ich bin Christus‘? Heißt das nicht tun, was Christus tut? Sie sind nicht mehr Christen, sondern Christus.“ Später, S. 619, 14 ff., wird die Weissagung auch auf die Selbsterlöser bezogen: „Wer nämlich sagt: ‚Ich werde durch meine Werke selig werden‘, der sagt nichts anderes als: ‚Ich bin Christus‘.“ Von den Messeknechten steht W. A. 38, 224, 26 ff.: „Die Herrn von der Winkelmesse sind Christus worden, haben die armen Sünder können Gott versühnen mit ihrem Opfer und Werk.“

Es waren die opera supererogationis, die „Übermaßwerk“, um mit der Augustana (K. 119, 10) zu reden, die Luther aufs Korn nahm. Die Augustana nennt das Rühmen absurd, seine guten Werke den anderen mitzuteilen, K. 117, 1 ff. Die Apologie der Augustana macht über die Fiktion der übrigen, überflüssigen Verdienste K. 228, 14 ff. (vgl. 282, 29 f.; 283, 18 ff.) die Angaben, daß die Mönche die Verdienste ihrer Orden anderen verkaufen, ja den Toten Ordenskappen anziehen. Diese Mönchs- und Pfaffenfiktion hatte Luther in den

Sch. A. ja schon vor dem vorletzten Artikel „Von Klostergelübden“ so geschildert (K. 445, 6 ff. 14 f.): „so hielt doch ein jeglicher vom andern, daß etliche so heilig wären, wie wir lehreten, die ohn Sünde voll guter Werk wären, also daß wir darauf unser gute Werk andern als uns überflüssig zum Himmel mitteileten und verkäuften.“

Schaut man also über den andern Teil der Sch. A. und seinen nur das klösterliche Selbsterlösungsstreben brandmarkenden Klosterartikel hinaus, so stellt man zweimal Luthers Zornblick auf die Mönche fest, weil sie Christusse, Miterlöser von anderen Menschen zu sein sich ebenso anmaßten wie die Messeknechte.

Schließlich wird im vierten Artikel den als „falsche Christi“ geweissagten Mönchen der Papst angereiht als „der rechte Endechrist oder Widerchrist, der sich über und wider Christum gesetzt und erhöhet, weil er will die Christen nicht lassen selig sein ohn seine Gewalt“, K. 430, 14 ff., vgl. 427, 8 f.; 428, 12—20; 431, 7—13.

Somit ist aus dem Ganzen, dem Gesamttenor der Bekenntnisschrift bewiesen, daß ihr Götzensturz fast nicht den Selbsterlösern, den Werkheiligen gilt, sondern den massenhaften Mittlern zwischen Gott und dem „gemeinen Christenstand“, die sich Dem „gleich setzen“, der doch „allein das Lamm Gottes ist“. Abgesehen von den Engeln und den Heiligen sind es die Messeknechte, die Klosterleute und der Papst, die den papistischen Götzenschwarm bilden — „Pfaffen und Mönche“ sagt Luther sonst gern (vgl. K. 439, 10; 444, 18). Man kann nicht die Teilungen machen: Laien, die einerseits auf eigene gute Werke, anderseits auf die Opfer und Werke der „Pfaffen und Mönche“ vertrauen, und Kleriker, Geistliche (des Priesterstandes und des Ordensstandes). Denn auch diese sind Selbsterlöser, wollen, wie wir vom Ordensstand lasen, durch ein besser Leben sich selber zum Himmel helfen, nicht nur andern (vgl. noch K. 439, 9 f.). Aber es bleibt dabei, daß Luther hier fast nicht wider die Selbstvergötterung des Eigenverdienstes, der Werkheiligkeit wettert, sondern zugunsten der Erlöserehre, der alleinigen Mittlerwürde Christi wider den gotteslästerlichen, abgöttischen Anweis und Verlaß auf Priesterwerke und überflüssige Mönchsverdienste. Nicht der Egozentrismus wird dem Romanismus schuld gegeben, sondern Pseudo- und Antichristozentrismus. Luther verfolgt die Angriffslinie des Apologiesatzes (K. 374, 8 ff.): „Horribilis ora-

tio est, tantundem tribuere operi sacerdotis, quantum morti Christi."

3. Aber daß und wie zur exklusiven These „Christus allein ist das Lamm Gottes" die damit notwendig gegebene exklusive These „allein der Glaube an das Lamm Gottes macht uns gerecht" im „ersten und Hauptartikel" hinzugestellt wird, fällt wahrlich niemand ein zu übersehen oder zu unterschätzen. Es sei nicht wiederholt, was in dieser Zeitschrift 1925, 353 m. 365/66 geschrieben, vgl. auch Wobbermin, ebenda 1928, 60 [1]. Das notwendige Gegebensein von sola fides iustificat mit dem Weltregierungsfaktum solus Christus redemtor est hatte Luther schon in der „Glosse" 1531 ebenso sonnenklar gemacht wie in dem klassischen Übergangssatz im „Hauptartikel" K. 415, 14 bis 17.

Auf die Parallele zu diesen Zeilen, „Glosse" W. A. 30, III, 367, 24 ff., folgt Z. 29 ff.: „daß allein der Glaube vor und ohn Werk solche Erlösung fasse, welchs nichts anders sein kann denn gerecht werden. Denn von Sünden erlöset oder Sünde vergeben haben, muß nicht anders sein denn gerecht sein oder werden usw. Aber nach solchem Glauben oder empfangener Erlösung oder Sündenvergebung oder Gerechtigkeit folgen alsdann gute Werke."

Das Gesperrte ist für unser Thema wichtig. Luther behandelt hier von S. 364, 34 ab den „Hauptartikel des christlichen Glaubens, nämlich daß allein der Glaube ohn Werk gerecht mache". Vorher spricht er von „der Tat und dem Werk ... nämlich daß Christus durch sein eigen Blut uns hat müssen vom Teufel, Tod und Sünden erlösen", S. 363, 34 ff.; 364, 27. 29 f. Er denkt hierbei an die geschichtliche Erlösungstat und, nachdem er noch einmal S. 366, 24. 27 als den „Hauptartikel" sola fides bezeichnet hat, beruft er sich für diesen auf den zweiten Artikel des Kinderglaubens (S. 367, 19 ff.): „Ich glaube an Jesum Christum, gekreuziget, gestorben ... allein Jesus, Gottes Sohn, hat uns von Sünden erlöset." „Hat ... erlöset" — an die geschichtliche Erlösungstat ist auch hier gedacht, aber dann ist doch die allein durch den Glauben gefaßte Erlösung, die „empfangene Erlösung" nichts anders denn Rechtfertigkeit, empfangene Sündenvergebung oder Rechtfertigung. Aber gehört denn der Hauptartikel von der allein durch den Glauben

empfangenen Erlösung oder Sündenvergebung nicht mit „(Ich glaube) die Vergebung der Sünden" in dem „dritten Artikel von der Heiligung" zusammen, wie Luther das dritte Stück des Apostolikums überschrieben hat, den Artikel von der Heiligung „im rechten Glauben"?

Luther hat sich ja mit den drei Benennungen und Überschriften Schöpfung, Erlösung, Heiligung in den Katechismen an Melanchthons „Unterricht der Visitatoren" angeschlossen [1]). Hier stand (W. A. 26, 231, 8 ff.): „Darnach sollen die Leute unterricht werden von der Erlösung, wie uns die Sünden durch Christum vergeben sind. Dahin soll man ziehen alle Artikel von Christo, wie er geborn, gestorben, erstanden sei etc." Melanchthon meint natürlich, daß man die Abzweckung der im 2. Art. bekannten Geschichte Christi auf die im 3. Art. bekannte Sündenvergebung lehren soll, s. seine Visitationsart. C. R. 26, 120. Das auf die Sündenvergebung abzielende Werk „Erlösung" zu benennen, hat Schriftgrund mindestens an Kol. 1, 14 = Eph. 1, 7. Die reformatorische Gleichung Sündenvergebung = Rechtfertigung wies ja auch in jene Schriftstelle Röm. 3, 24 mit „gerechtfertiget ... durch die Erlösung, so durch Christo geschehen ist", bei der der evangelische Deutsche des 16. Jahrhunderts in seiner Lutherbibel die Randbemerkung las, hier sei „das Hauptstück und der Mittelplatz dieser Epistel und der ganzen Schrift, nämlich, daß alles Sünde ist, was nicht durch das Blut Christi erlöset, im Glauben gerechtfertiget wird" (W. A. D. B. 7, 38).

Wir sehen — auch wieder aus dieser Übersetzung von τῆς ἐν Χριστῷ mit „so durch Christo geschehen ist" —, daß die Reformatoren bei „Erlösung" in erster Linie an die mit seinem blutigen Leiden und Sterben unter Pontio Pilato geschehene Erlösungstat Christi denken, vermöge deren die Rechtfertigung durch den Glauben an Ihn und Seine Tat ermöglicht ist. Daran ist natürlich im Klein. Kat. bei der Überschrift „Der ander Artikel von der Erlösung" und in dessen Erklärung bei „erlöset hat" und im Groß. Kat. K. 647, 16; 651, 20. 35; 652, 6 ff. usw.; 654, 27 ff.; 659, 46 f. gedacht. In den Sch. A.

---

1) Vgl. in dieser Zeitschr. 1927, 254 u. und über „Erlösung" S. 255 [2]. Meyer auch NKZ. 1917, 543 f. und „Histor. Kommentar" usw. 1929, 272.

kürzt zwar Luther im „Hauptartikel" jene Übersetzung „so durch Christo geschehen ist" ab, aber hieran erinnert im Artikel von der Kindertaufe: „sie gehören auch zu der verheißenen (= ‚bezeuget durch das Gesetz und die Propheten' Röm. 3, 21?) Erlösung durch Christum geschehen", K. 450, 10 f. Dagegen ist nicht an die im Blut Christi geschehene Erlösung gedacht K. 438, 1 f.: „auf daß die Erlösung ja reichlich sei bei Gott (wie der Psalm CXXIX sagt)", sondern hier an die auf vielerlei Weise mittels des Wortes durch den Glauben „empfangene Erlösung oder Sündenvergebung".

Ob der Artikel von dieser Erlösung oder der Rechtfertigung zum 2. oder 3. Art. „des Glaubens" gehört, war die uns von der „Glosse" gestellte Frage. Nach Meyer [1]) „hat Luther zu Anfang der dreißiger Jahre den 2. Art. als den Rechtfertigungsartikel von Christo zu bezeichnen begonnen, d. h. als den Artikel, in dem uns gezeigt wird, wie wir durch Christus gerecht werden". Hierzu sei festgestellt, daß Luther „Rechtfertigung" durchaus nicht nur für die um Christi willen mittels des Wortes durch den Glauben allein empfangene, heiligende Sündenvergebung Gottes des Heiligen Geistes gebraucht.

Nur zwei Beispiele. In einem hochwichtigen Kontext im „Präludium" lesen wir: „Significat baptismus duo, mortem et resurrectionem, hoc est, plenariam consumatamque iustificationem", W. A. 6, 534, 3 f. Hiernach dauert die Justifikation bis zum jüngsten Tag, Z. 34; 535, 13. 16 (s. auch O. Ritschl, Dogmengesch. II, 1, 142, vor allem mit der Stelle von 1537, 39, I, 252, 8 ff.). In der klassischen Ausführung der Galaterbriefvorlesung 1531 über „capitalia nostrae theologiae", die Erlösung von dem Fluch des Gesetzes, wechselt mit articulus redemptionis — Aulén (ZsTh. 8, 519 u.) erlaubt sich „Artikel der Versöhnung" zu übersetzen — der Ausdruck articulus iustificationis („per Christum iustificari") W. A. 40, I, 441, 1. 3. 10 f. Vgl. auch Melanchthons Sprachgebrauch. Was allein Christus wirkt, nicht das Klosterleben, ist nach der Augustana (K. 116, 37) „gerecht machen". Wie in der Apologie nach Augustin Gott Justifikator heißt (K. 182, 23 ff.), so auch der Mittler Christus, K. 232, 41. 53; 298, 41.

Aber den Artikel von Gott dem Sohne „Der ander Artikel von der Rechtfertigung" zu überschreiben oder als seine Summa zu bezeichnen, „daß das Wörtlein HERR aufs einfältigste soviel heiße als

1) Histor. Kommentar S. 312. 329; Christoterpe 51, 1929, 34. Ist der Wortlaut an allen vier von Meyer immer zitierten Stellen echt Lutherisch?

ein Rechtfertiger" (K. 652, 25 ff.), halte ich nicht für den Reformatoren möglich. Ich behalte den Eindruck, daß das für sie eigentlich Gültige der Satz Melanchthons ausspricht: „Redemtionis applicatio ad nos est iustificatio"[1]), und halte unbeschadet der Trias „Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit" am Schluß von Luthers Erklärung des 2. Art. die Zugehörigkeit der Rechtfertigung zum „dritten Artikel von der Heiligung" — von der Heiligung „im rechten Glauben" — für seine Meinung beim Klein. Kat. In der Erklärung des 2. Art. fehlt der Glaube, in der des 3. Art. ist er nach Meyer selbst (Hist. Komm. S. 358): „Leitbegriff". Daselbst Ort der Rechtfertigung — vgl. übrigens in dieser Zeitschr. 1925, 359/60 — wo der Glaube fehlt?? Zum Artikel von der Heiligung im rechten Glauben, der da rechtfertigt, gehört m. E. die durch den Glauben „empfangene Erlösung oder Sündenvergebung" oder Rechtfertigung. In der kurzen Formel jener Bibel-Randbemerkung „durch das Blut Christi erlöset, im Glauben gerechtfertiget" hat man den Schritt von der geschehenen Erlösung, der geschichtlichen Erlösungstat zur im Glauben „empfangenen Erlösung" oder Rechtfertigung, vom 2. zum 3. Art., vom Objektiven zum Subjektiven, vom absolut Einmaligen zum immer wieder Geschehenden, vom Universalwerk zur applicatio ad nos, von der Stiftung zum Genuß und Gebrauch.

Gebrauch! Durch den Glauben wird Gebrauch gemacht von der geschehenen Erlösung und „allein durch den Glauben" negiert die

---

1) Fortsetzung: „cum audita voce evangelii per fidem accipimus remissionem peccatorum per redemtorem et propter eum" etc., Disputationspropositionen C. R. 12, 425/26. Wie als redemtor merito suo müsse Christus erkannt werden als iustificator merito et communicatione sui (Propos. 62. 67 Anfang. 68 Ende) — also Differenzierung ins Johanneische (S. 427 o.), „Mystische", das ja bei Melanchthon keineswegs ganz fehlt. — Material über diesbezügliche Bestimmungen, Benennungen, Differenzierungen bei Elert I, 101 f. 105 u. 111 f. — Zum oben Folgenden: In der bekannten Stelle gegen die Antinomer in „Von den Konziliis" usw. W. A. 50, 599, 5 ff. (vgl. 624, 30 ff.; 625, 24 ff.; auch 626, 15 ff. wegen 627, 15 ff.) ist der Begriff „Heiligung" verengert — „von den Sünden lassen und ein neues Leben führen" Z. 23 — und dementsprechend Vergebung der Sünden mit dem (zweiten) Artikel der Erlösung Christi kombiniert.

Selbsterlösung durch eigene Werke, die zu Christi Werk hinzukommen müßten.

Lehrreich ist, was Melanchthon im Römerbriefkommentar 1532 zu per fidem Röm. 3, 25 wider die Gegner ausführt (E VIII v F I r). Diese redeten, „sicut dicimus, C. Caesarem Carolo meruisse imperium, quia C. Caesar primum hanc monarchiam constituit, verum nunc nihil agit, sed qui nunc fiunt Caesares, fiunt propria virtute". Die Gegner, als ob Christus wie Cäsar jetzt nichts handle, „begraben Christum und lehren nicht, Ihn als Mittler zu gebrauchen" (vgl. K. 176, 31 f. 36). Aber laut jenes per fidem muß man Christum als Mittler gebrauchen, d. h. dafürhalten, daß wir gewißlich Sündenvergebung durch das Vertrauen auf Ihn haben.

Also um des durch den Fiduzialglauben jetzt gebrauchten ewigen Mittlers willen haben wir jetzt die Rechtfertigung. Auf die jetzt gläubig in Gebrauch genommene, „empfangene Erlösung" oder Rechtfertigung kommt es an. Ich habe in meinem Buch „Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht" 1930, 47 ff. Beweise aus Luther gebracht für das Hineinreichen des Begriffs Erlösung ins Subjektive, für das nötige Dazugehören des in Empfang und Gebrauch nehmenden, genießenden Glaubens, für sein Nutzbarmachen Christi, Gottes. Der Endzweck der geschehenen Erlösung ist die „ganze und völlige Heiligkeit" (K. 659, 5 f.), die durch jene bis ans Ende des jüngsten Tages geschehende Rechtfertigung gewirkt wird, „hier zeitlich" aber die Heiligkeit „im rechten Glauben". „Was ist Christus nutz", kann Luther fragen, „wenn er nicht wird mit dem Glauben besessen?" Man konnte ja formulieren: Die göttlichen Objektivitäten werden durch den menschlichen Glauben realisiert (a. a. O. 82. 92). Den Erlöser, den Losmacher Christus macht nur der das Fluchgefühl loswerdende Glaube zum realen Losmacher, vgl. a. a. O. 93/94. Drum kann das Erlösen geradezu vom Glauben gerühmt werden, der jetzt den Erlöser Christus „realisiert".

In der „Vorrede" des N. T. las der deutsche Bibelleser „von einem rechten David, der ... alle die, so in Sünden gefangen, ... ohn ihr Verdienst erlöset, rechtfertig, lebendig und selig gemacht hat und damit zufried gestellet und Gott wieder heimbracht"; „das Evangelium fordert ... nur Glauben an Christo, daß derselb für uns Sünd, Tod und Hölle überwunden hat". Zwar nicht gerade das Erlösen, aber das Überwinden wird hier später vom Glauben ausgesagt:

„wie der Glaube an Christum Sünd, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt“ (W. A. D. B. 6, 4, 5 ff.; [6, 6, 7 ff.]; 8, 7 ff.; 10, 17 f.). Und in der Kirchenpostille 1522 las man: „Der Glaube erlöset dich von Sünden, Tod und Hölle, macht, daß du alle Ding überwindest“ (W. A. 10, I, 1, 12, 9). Schon im Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen fand sich das Nebeneinander: der Bräutigam Christus „entledigt“ („redimens“) die Seele „von allem Übel“ und „Fides conscientias nostras redimit, rectificat et servat“ (W. A. 7, 26, 5 f.; 55, 8. 26; 70, 16). Auch das Erlösen ist Sache der fides, die „sine operibus efficit, quae fidei sunt, id est, iustificat, placat, glorificat Deum [1]), pacat, quietat, letificat conscientiam, liberatam a peccatis, et tandem operatur, docet et patitur“ (W. A. 30, II, 664 10 ff.).

Aber in den Sch. A. ist die Erlösung im allgemeinen „das Amt und Werk Jesu Christi“, sein mit seinem Blut geschehenes Werk, nur einmal (s. oben S. 139 o.) dessen allezeit geschehend eApplikation in „Trost und Vergebung“, die das Evangelium — Gott der Heilige Geist mittels des Evangeliums — auf vielerlei Weise gibt. Dies ist die im Glauben „empfangene Erlösung“, die durch den Glauben „realisierte“ Erlösung oder Rechtfertigung. Vom Glauben selbst wird

1) Zu „placat Deum“ vgl. aber: „Ne fides ipsa quidem placat, sed apprehendit et obtinet placationem per Christum factam“ W. A. 8, 442, 38 f. Im Sinne von „fides glorificat Deum“ bezeichnet Luther die fides geradezu als creatrix divinitatis in nobis (W. A. 40, I, 360, 5 f.). Das Mißreden über diese Prädikation setzten auch Wobbermin (Richtlinien ev. Theol. 1929, 125) und Elert (I, 186. 190) fort. Luther meint nur die Tributpflicht des Glaubens, Gott zu glorifizieren, Ihm die Ehre zu geben, s. meine Schrift „Der Geist d. luth. Ethik in Mel. Apologie“ 1931, 12 f. W o b b e r m i n r a u b t a u c h d i e s e r P r ä d i k a t i o n i h r e P r o p r i e t ä t wie zum x-ten Male in dieser Zeitschr. 1931, 252 f. (und DLZ. 1932, 585; ThLZ. 1932, 186) dem v i e l g e f o l t e r t e n S a t z „D e n n d i e z w e i g e h ö r e n z u h a u f e, G l a u b e u n d G o t t“, der nicht eine „Wendung ins Religionspsychologische“, sondern eher ins Religionshistorische bedeutet: gänzliches Vertrauen und ein „Gott“ (= absoluter Wohltäter und Nothelfer) — der HERR oder ein Abgott — passen aufeinander. Wie Joh. Meyer hat auch W. Köhler jenem Foltern gewehrt, s. den Stand der Forschung in meinem Augustanabuch XV. 113 bis 117. — Zu dem Zusammenhang von fides iustificat, glorificat Deum, creatrix divinitatis in nobis vgl. die Bibel-Randbemerkung zu Röm. 4, 20 („gab Gott die Ehre“) W. A. D. B. 7, 42: „Wer Gott glaubt, der gibt ihm sein Ehre, als daß er wahrhaftig, allmächtig, weise, gut sei; also erfüllet der Glaub die ersten drei Gebot und rechtfertiget den Menschen vor Gott; das ist dann der rechte Gottesdienst.“

das Erlösen in den Sch. A. nicht prädiziert, nur das Gerechtmachen. Natürlich redet Luther auch in den Sch. A. gemäß der Wechselbezogenheit von Christus und Glaube [1]). Aber gemäß seinem Zornblick auf die Abgötter der widerchristlichen Papstkirche betont er hier mehr die Miterlöser ausschließende Allgenugsamkeit des geschichtlichen Erlösers als die Heilsmacht des Sein Werk jetzt auswertenden und damit „hier zeitlich" vollendenden, Ihn erst zum wirklichen Losmacher machenden Glaubens. Der Glaube macht nach Luther auch die Taufe erst ganz, macht sie wirklich losmachend, vollendet sie als Heilstat, bewirkt ihre Segenswirkung: sie „erlöset vom Tod und Teufel und gibet die ewige Seligkeit (nur) allen, die es glauben" usw. Aber diese Katechismuswahrheit fehlt im Taufartikel der Sch. A. Vom Glauben steht gar nichts darin. Luther hat nur eine seinen vollen Begriff von der Taufe verkürzende, ateleologische Kurzbestimmung gegeben, die etwas Konstitutives, Wesentliches nicht mitbestimmt: den Nutzen durch den Glauben.

Diese Unterlassung stimmt zu dem Besonderen der Sch. A. Nach Wernle (a. S. 131 [1] a. O. 317/18) ist dieses: „der neue straffe Zusammenhang der Artikel vom Gesetz, Evangelium und der Gerechtigkeit aus Glauben mit dem von Luther so gewaltig unterstrichenen Hauptartikel von der Erlösung durch Christus." Uns scheint das urgewaltige prophetisch-polemische Unterstreichen der Erlösung durch das Lamm Gottes für sich allein das Besondere, Einzigartige dieses testamentarischen Bekenntnisses Luthers. Jener „neue straffe Zusammenhang"

---

1) K. 439, 7; 440, 15. 17; 441, 10; 442, 6 f. Auch im Kirchenartikel verbindet Luther das Subjektive mit dem Objektiven. Fern von der gegenwärtig beliebten Überbetonung des Objektiven bei der Begriffsbestimmung der Kirche sieht er die Heiligkeit der Kirche nicht etwa bloß „im Wort Gottes", sondern „im Wort Gottes und rechtem Glauben", K. 460, 2 ff. Aber daraus, daß Luther im „Hauptartikel" die notwendige Gegebenheit von sola fides mit solus Christus feststellt, zu ersehen, daß bei seiner Aufstellung des Grundsatzes sola scriptura K. 421, 23 ff. — die noch dazu ein späterer Zusatz der Druckausgabe ist — „das Beziehungsverhältnis von Wort Gottes und Glaube bereits vorausgesetzt ist", ist eine Überhellsichtigkeit Wobbermins (Wort Gottes u. ev. Glaube, 1931, 6), die weder Barth noch sonst jemand überzeugen wird. — Zu dem oben über die Taufe Folgenden vgl. meine Schrift: „Der wahre luther. Konfirmationsbegriff", 1931, 16 ff.

ist, abgesehen von dem klassischen Übergangssatz inmitten des Hauptartikels (oben S. 137 o.), gar nicht herausgearbeitet. „Seltsam", urteilt Wernle S. 308, „berührt der Nachtrag von der Rechtfertigung an dieser Stelle", nämlich der kurze Artikel „Wie man vor Gott gerecht wird und von guten Werken" gegen Ende des dritten Teiles, mitten drin zwischen Artikeln von kirchlichen Dingen, K. 460, 6 ff. Wenn Ihmels schreibt:

„Charakteristisch ist, wo in den reformatorischen Bekenntnisschriften die Aussagen über das Werk Christi zu suchen sind. Sie begegnen uns in den anderen Ausführungen über die Rechtfertigung. Das Werk Christi wird zum Korrelat des rechtfertigenden Glaubens" usw.[1]).

so muß man die Sch. A. ausnehmen, von denen diese Einordnung nicht gilt. Auch Stephans (Glaubenslehre [1] § 24, [2] § 26) Heraushebung der Rechtfertigungslehre erhält von Luthers Lehrweise in dieser Bekenntnisschrift her keine Bestätigung.

4. Es wäre ja töricht, die wertblinde Art, wie später die Rechtfertigung im Rahmen des ordo salutis mit untergebracht wurde, etwa mit ihrer seltsamen Nachtragstellung in den Sch. A. erklären und verteidigen zu wollen. Aber an dem wichtigen lutherischen Dogma der Konkordienformel (K. 1068, 25 ff., 1069) von der Heils-„Verordnung" Gottes ist Luther nicht nur mit den bekannten Katechismusworten „berufen ... erleuchtet" usw. beteiligt, sondern auch an die Sch. A. und die Kirchenpostille könnte man denken. Hier hat er ja sogar den Ausdruck:

„daß der Anfang, Folge und Orden (Ordnung) der Menschen Seligkeit sich also halt: zum ersten vor allen Dingen das Wort Gottes höre. Darnach glaube, darnach wirke und also selig werde. Wer diesen Orden kehret oder wandelt, der ist gewißlich nicht aus Gott. Diesen Orden beschreibet S. Paulus Röm. 10", 13—15 usw. W. A. 10, I, 1, 329, 6 ff. (Diese Stelle kennt RGG [2] 2, 1758/59 nicht; auch die Konkordienformelstelle dürfte hier nicht fehlen.)

Von hier könnte der „Beruf", die Berufung, kommen, das zweite von Gott Verordnete, S. 1068, 30. 1069, 8 ff. Das erste, die Erlösung (Z. 30; Z. 3 ff.), war gewiß wie von Luthers Katechismus her,

---

1) Centralfragen d. Dogmatik in d. Gegenw., [2] 1912, 110, vgl. vor allem Eichhorn, ThStKr. 1887, 438—450, bes. 438 u. 440 u.

so auch gerade von seiner Behandlung „des Amts und Werks Jesu Christi“ in den Sch. A. her stark beachtet.

Diese nachdrucksvolle Weisung des Lammes für sich allein schien uns das Besondere der Sch. A. Nicht als ob sie so allein bliebe, daß auf das mit ihr straff Zusammenhängende, Glaube, Glaubensgerechtigkeit überhaupt gar nicht gewiesen würde! Wir erinnerten ja eben wieder an jenen unübertrefflichen Übergangssatz, vgl. oben S. 137 o. Von diesem hat Wobbermin auf dem 2. deutschen Theologentag, der ja dem Erlösungsgedanken gewidmet war, gesagt (Bericht S. 62/63), ihm „entspricht in theologischer Präzisierung genau Jul. Kaftans These, das Heilswerk Christi müsse primär in der Richtung auf die Menschen und ihren Glauben verstanden werden, da sonst — wie im altkirchlichen Dogma und in der protestantischen Schul-Dogmatik — objektive und subjektive Erlösungslehre auseinander gerissen werden“. Aber sogar bei der These, daß nach Luther die göttlichen Objektivitäten durch den menschlichen Glauben erst realisiert werden (s. oben S. 141 u.), muß man nicht das, was Kaftan [1]) und Heim über die objektiven und subjektiven Inhalte der Heils-„Verordnung“ Gottes historisch und dogmatisch lehren, für Luther entsprechend halten. Nach Kaftan hat die Reformation Erlösung und Versöhnung, die im altkirchlichen Dogma als objektive (d. h. abgesehen vom Glauben fertige) Taten Gottes bzw. des Heilsmittlers gedeutet waren, wieder als Wirkungen Gottes in und an den Gläubigen verstehen gelehrt. Aber Luther lehrt vielmehr wie Melanchthon die *Fertigkeit* des Werkes des Lammes, „wie es“, um mit

1) Dogmatik, bes. § 52, 5. § 54, 2. 4. — Heim, Leitf. d. Dogmatik, 1925,[3] 2, 58 f. 71 f. 79 f. Dabei rechnet Heim mit der paradoxen Ausschaltung des zeitlichen Exklusivitätsverhältnisses zwischen dem subjektiven Heilsprozeß und dem transsubjektiven Erlösungsfaktum. Diese Konstruktion entspricht nicht Luther, der transsubjektives Erlösungswerk und Rechtfertigung der Einzelsubjekte voneinander scheidet wie Tiberius und z. B. Karl V. Bedauerlich ist Heims inexaktes Verfahren mit Lutherstellen S. 80 u., auch in „D. Wesen d. ev. Christent.“ [1] 77 [4. 5] 84. Der Glaube ist nach Luther formalis mea iustitia und — wie Heim selbst in „Gewißheitsproblem“ 1911, 244 u. berichtet hatte — eine tätige, mit einer Todsünde unvereinbare qualitas in corde (W. A. 40, I, 228, 12 f.; 229, 2). Auch Christus heißt in Luthers Postskript an Brenz (Enders 9, 20) formalis iustitia mea, nicht „formale Qualität“, wie bei Heim steht. Bitte mehr Respekt vor dem, was ein Luther wirklich vorgetragen und geschrieben hat.

Heim S. 71 zu reden, „den Ermöglichungsgrund für die Rechtfertigung der Einzelsubjekte bildet". Und selbst wer von den Augustanadogmen (Art. 3 und 4), „daß er ein Opfer wäre und Gottes Zorn versühnet" und „qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit", ganz abgefallen sein und in Jesus, zuhöchst dem Gekreuzigten, nur ein religiös-sittliches Erlösungsmittel ohnegleichen sehen sollte, das die Heimbringung der Seinen verbürgt, betrachtete die Beschaffung dieses perpetuierlichen Erlösungsmittels als ein fertiges Gotteswerk für die verlorene Menschenwelt. Die Christustatsache, zu der auch das Erhöhtwordensein gehört, ist ein abgeschlossenes Weltregierungsfaktum. Allerdings ihr Wesen als Wohltat, als Losmachung ist nicht ohne den das Nichtwohl des Unglaubens, der Weltgebundenheit realiter loswerdenden Glauben fertig. „Was ist Christus nutz, wenn er nicht wird mit dem Glauben besessen?" Aber vom Nutzesein abgesehen gilt natürlich von der Christustatsache eben die Tatsächlichkeit des Gewesen- und Geschehenseins, das fertig Beschafft-, Gegebensein, die — Objektivität im Sinne von Kaftans Gleichung: objektiv d. h. abgesehen vom Glauben fertig.

Ehe wir die „subjektive Erlösungslehre" berühren, eine Erinnerung an Osianders Unterscheidung der Erlösung und der Rechtfertigung ganz im Anschluß an Hirsch, D. Theol. d. And. Osiander, 1919, 190 ff. Erlösung nennt er die einmal in der Zeit vor 1500 Jahren geschehene Versöhnung Gottes mit der Menschheit. Die Erlösung ist also noch nicht wirklicher Verkehr Gottes mit der Menschheit, sondern bloß die Voraussetzung dazu. Hingegen der Handel der Rechtfertigung umfaßt nach Osiander alles, was das Evangelium uns bringt und an uns tut, Sündenvergebung und Erneuerung, mithin den ganzen gnädigen Verkehr Gottes mit dem Menschen. Diese Unterscheidung ist gut Lutherisch. Für Osianders Sprachgebrauch betreffs des Worts Erlösung und sein Verständnis der Erlösung als eines uns zuzueignenden Schatzes verweist Hirsch auf den Groß. Kat.; er zitiert die vorletzte der Stellen oben S. 138 u. Man muß auch auf die Sch. A. verweisen und auf Melanchthons Formel: „Redemtionis applicatio ad nos est iustificatio" (oben S. 140 o.).

Voraussetzung ist die Erlösung, Ermöglichungsgrund, wie wir sagen wollten, für die Rechtfertigung der Einzel-

subjekte. Diese verwirklicht Gott der Heilige Geist durch das Wort, Gesetz und Evangelium, das die Kirche, die Gemeine der Heiligen, predigt, vgl. den ordo salutis Luthers und die Heils-„Verordnung" der Konkordienformel, oben S. 144. Kaftan und Heim (bes. S. 80) urteilen über die Addition von drei Heilsfaktoren, Erlösungswerk, Vermittlung der Kirche und Rechtfertigung der Individuen so, als ob dieser Theorie das Katholische inhäriere, das Priesterliche, Magische, Gesetzliche, Hypermystische. Die spätere Lehre vom ordo salutis wird auch sonst gern totgeschlagen, aufgelöst. Kaftan transloziert die Rechtfertigung aus der Darstellung des subjektiven Heilsprozesses in die Lehre vom Heilswerk Christi, was ihn reformatorisch dünkt. Wir aber möchten zu Osiander treten, von jener Dreifaktorentheorie behaupten, daß sie — den Heilsanstaltsbegriff nicht ausgeschlossen — grundevangelisch, gut Lutherisch ist, und dafür eintreten, daß die Darstellung des subjektiven Heilsprozesses mutatis mutandis — vor allem überragende Vorrangstellung der Rechtfertigung! — den sechs subjektiven Artikeln des Dogmas der Konkordienformel von der Heils-„Verordnung" folgen soll (K. 1069, 12—37).

Doch nicht die subjektive, sondern die objektive Erlösungslehre ist das Besondere der Sch. A. und bedingt ihre besondere Polemik. Wir haben nur noch gar nicht festgestellt, wie sie die die Rechtfertigung ermöglichende „Erlösung Jesu Christi in seinem Blut" näher bestimmen. Mit diesen Paulusworten und vorher mit dem Täuferspruch vom Gotteslamm bildet Luther das Zentrum des „Hauptartikels", ohne seine eigene Auffassung vom Sündetragen und von der Bedeutung des Blutes anzudeuten.

Im 1528er Bekenntnis dagegen hatte er bekannt: „... wo nicht Jesus Christus uns zu Hilf kommen wäre und solche Schuld und Sünd als ein unschuldigs Lämmlein auf sich genommen hätte, für uns durch sein Leiden bezahlet und noch täglich für uns stehet und tritt als ein treuer, barmherziger Mittler, Heiland und einiger Priester und Bischof unser Seelen" (W. A. 26, 502, 30 ff.).

Nirgends in den Sch. A. hat Luther seine Lehre von „Amt und Werk Jesu Christi" formuliert. Aber selbstverständlich hat dieses ebenso seine Beziehung in Gott selbst wie der „lästerliche Gottesdienst" (K. 426, 18 f.) der vermeintlichen menschlichen Miterlöser und

Heilsmittler, der „falschen Christi“: das „Opfer oder Werk“ der Messeknechte, „damit einer sich selbst und andere mit sich gegen Gott versühnen, Vergebung der Sünden und Gnade erwerben und verdienen kann“ (K. 416, 12; 418, 6 ff.); das Fürbitten der Heiligen; die verdienstlichen, überflüssigen, genugtuenden guten Werke der „Pfaffen und Mönche“ und der laiischen Selbsterlöser. Luthers Weisung auf das Lamm weist auf sein Versühnopfer, die Erlösung ist Loskauf, Bezahlung, schuldige Genugtuung an der Menschen Statt. Wie Luthers Sch. A. im ersten Teil „von den hohen Artikeln der göttlichen Majestät“ streng altgläubig sind und fern von Neubau, so denkt er bei dem „Hauptartikel“ wie Melanchthon dort in der Augustana: „Opfer ... Gottes Zorn versühnet ... satisfecit“.

> „Der ohn Sünden war geboren
> Trug für uns Gottes Zorn,
> Hat uns versühnet,
> Daß Gott uns sein Huld günnet.
> Kyrieleison“ (W. A. 35, 445).

Findet Wobbermin jenem Übergangssatz entsprechend die These Kaftans, das Heilswerk Christi müsse primär in der Richtung auf die Menschen und ihren Glauben verstanden werden, so finden wir gerade den Sch. A., ihrem Besonderen, dem Zentrum und Hauptinhalt ihres „Hauptartikels“ widersprechend, was Kaftan behauptet hat besonders in dieser Zeitschr. 1908, 285 f.

In den Anfängen der evangelischen Dogmatik sei die Rechtfertigungslehre „ganz unabhängig von der älteren Lehre gewesen, daß ... der Gerechtigkeit Gottes Genugtuung geleistet werden mußte, ehe er rechtfertigen konnte“. Beide Gedankenreihen standen ursprünglich nebeneinander, was ein selbstverständliches Vorwiegen der Rechtfertigungslehre bedeutete. Statt daß nun in der weiteren Entwicklung die alte Satisfaktionslehre an den neuen Zusammenhang angepaßt wurde, sei umgekehrt die neue Erkenntnis dem alten Lehrgefüge eingeordnet worden. „Man hat sich gewöhnt, die Rechtfertigungslehre als eine Folgerung aus der Satisfaktionslehre anzusehen.“

„Zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen“ (Untertitel) haben wir 1930 eine Untersuchung von Iwand erhalten: „Rechtfertigungslehre und Christusglaube“ (128 S.). Sie zeigt vor allem aus Luthers Römerbriefvorlesung, daß der innere Aufbau seiner Lehre vom Gegensatz zwischen Glaube und

Werk in ihrem frühesten Stadium bereits durch die Lehre von der Person und dem Werk Christi bestimmt ist.

„Zu aller fides gehört der Bezug auf die Satisfaktion, in jeder fides muß der Mittler ergriffen und festgehalten werden, nur wenn Christus gegenwärtig ist, rechtfertigt der Glaube, denn Gott sucht ‚in tali fide mediatorem'" (S. 20. 41). „Das Recht des articulus stantis et cadentis ecclesiae kann nur in seiner Unabtrennbarkeit von dem Bekenntnis zu Jesus Christus liegen, so daß, wer sich zu Christus bekennt, diesen bereits in sein Bekenntnis mit einschließt und umgekehrt, wer ihm zustimmt, in solcher Zustimmung sein Bekenntnis zu Christus ausspricht" (S. 7).

Iwands Untersuchung zeigt also, daß der ganzen Theologie Luthers die Meinung Kaftans über das Aufeinanderbeziehen von Satisfaktionslehre und Rechtfertigungslehre widerspricht. Wir wiederholen, daß Kaftans Konstruktion gerade den Sch. A., ihrem Besonderen, ihrer Gesamtstruktur, der Zielsetzung und Tragweite ihres wuchtigen „Hauptartikels" nicht entspricht. Iwands letzter Satz erinnerte soeben an die auch in den Sch. A. nicht ignorierte Untrennbarkeit und gegenseitige Aufeinanderbezogenheit von Rechtfertigungsartikel und Christusglaube[1]). Man ist ja hierfür nicht blind, wenn man noch einmal feststellt, daß die Sola-fides-Lehre vom Gegensatz des Glaubens zum Werk, die der articulus stantis et cadentis ecclesiae heißt, weder allein noch auch nur im Zusammen mit der objektiven Solus-Christus-Lehre vom Gegensatz des Lammes Gottes zu den menschlichen Miterlösern der eigentliche unaufgebliche „Hauptartikel" der Sch. A. ist. Die Einseitigkeit, die Abstraktion, einmal nur die eine, die objektive Seite der unauflöslichen Einheit, des untrennbaren Ganzen von Erlösungs- und Rechtfertigungslehre in den Blickpunkt zu rücken, ist gerade die Extraleistung des Reformators bei

1) Bekenntnis zu Christus darf man bei den Sch. A. nicht sagen, weil sie mit glaublosem Bekenntnis im Papstreich rechnen, K. 415, 2 und Anm. 1. Nach Iwand a. a. O. „ist die Rechtfertigungslehre das Echtheitszeichen alles christlichen Glaubens". Den Sch. A. gemäß würde man sagen müssen: der Hauptartikel „Christus allein das Lamm Gottes" ist das Echtheitszeichen alles christlichen Glaubens, besonders an den Dreipersönlichen und an den Gottmenschen, vgl. a. S. 141 m. a. O. 139 ff. den Nachweis der Dreigliedrigkeit — Gott, Mensch, Heiland — des Christusglaubens.

seiner testamentarischen Bekenntnisschöpfung im Dezember 1536[1]). Und sonderwertig, höchstwertig, extrastark ist die damit gegebene polemische Methode: daß er zu Ehren des Einen göttlichen Lammes die große Herde der menschlichen Miterlöser versagt.

5. Sollte diese Methode nicht ein taktischer Gegenwartswert sein? Daß Luthers Kampf gegen die Messeknechte nicht dauerwertig ist, bemerkten wir schon, S. 134 Anm. 2, auch daß die Marienverehrung in den Sch. A. unangegriffen bleibt. Aber z. B. Heim hat in „D. Wesen d. ev. Christentums" in bezug auf den menschlichen Priester den auch heute noch unversöhnlichen, unaufgeblichen Gegensatz der beiden Konfessionen aus dem sola fide der Reformation und auch mit dem unmittelbaren Aufgebot des „Christus allein" begründet. Zum Angriff mit dieser Kriegsdrommete der Sch. A.![2]) Und ist es nach dem Vatikanum erlaubt, den Artikel im Zeughaus zu lassen, mit dem Luther den Stuhl zu Rom bombardiert, der die Bulle Unam sanctam durch das Lateranense, das Luther erlebte, hatte erneuern lassen? Würde Luther heute die Betitelung der Maria als *corredemtrix* unangegriffen lassen? Auch Bartmann (s. Lehrb. d.

1) Die Konzeption wird beleuchtet durch die Tischrede vom Abend des 12. Dez., W. A. T. 3, 361/62 = Berliner A. ed. Clemen 8, 92/3: „Articulo iustificationis papatum aggrediemur: Credo in Jesum Christum; iustus ex fide sua vivet. Hoc fulmine prosternitur totus papatus, scilicet missa privata, opera iustificatoria, purgatorium, vita monastica, invocatio sanctorum, peregrinationes . . . Antequam ego illam missam defendam, so will ich mich ehr lassen zu Asch und noch kleiner verbrennen!" *Die Feder gestaltete dann plastisch, dramatisch*: „ehe ich einen *Messeknecht* mit seinem Werk lasse *meinem Heilande* Jesu Christo gleich oder höher sein" (K. 419, 10—14). Die invocatio sanctorum fehlte zunächst in der Niederschrift; ein kurzer Absatz darüber wurde erst bei der Theologenbesprechung Ende Dezember eingefügt, s. Volz, Luthers Schmalkaldische Artikel usw. [1931] S. 10. Die opera iustificatoria traten zurück hinter die opera *corredemtorum*. Nicht der Habakukspruch wurde im „Hauptartikel" aufgeboten. Daß dieser doch der *Rechtfertigungsartikel* sei und *nicht* „Christus allein das Lamm Gottes" als der unaufgebliche Artikel einseitig gemeinet sei, kann die Tischrede also keineswegs wider uns beweisen: zu ihr die Sch. A. herunterschrauben, heißt die neue geniale Intuition bei ihrer Schöpfung verkennen. Zu „articulus iustificationis" vgl. oben S. 139.

2) Vgl. auch Holstein, Die Grundlagen des evang. Kirchenrechts. 1928, 244/45.

Dogmatik I,[7] 1928, 441 f.) hat sie akzeptiert, weil sie „von den Päpsten der letzten Zeit in Enzykliken gebraucht worden ist".

Bei Heims Angriff auf den menschlichen Priester mit seiner ganzen sakramentalen Heilsanstalt, mit seiner Absolutionsgewalt, mit der indikativischen Formel Ego te absolvo, die „nur Christus sprechen kann" — „als könnte ein Mensch einem anderen Menschen angesichts der Ewigkeit noch etwas mehr sein als ein brüderlicher Ratgeber und väterlich fürbittender Freund" ([4. 5] S. 94. 97) — könnte wohl ein vergleichendes Wort über das lutherische Dogma von der Luther unentbehrlichen Privatabsolution vermißt werden [1]), die weder im Bekenntnis von 1528 (W. A. 26, 507, 17 ff.) noch in den Sch. A. fehlen durfte, K. 449, 12; 453, 1 ff. Wir möchten nicht ein ausgleichendes Wort darüber vermissen lassen, daß Luther die dem Erlösen lebenden Mönche auch in den Sch. A. Christo zu Ehren als „falsche Christi" verjagt, nachdem er doch an drei Stellen des Freiheitstraktats von den Christen gesagt hatte, daß sie mutuum Christi, wechselweise einer der Christus des andern sein sollen (W. A. 7, 66, 3. 27. 35). Denn hierbei hatte er ja auch mit an S ü n d e des andern v o r G o t t irgendwie d e c k e n d e Tätigkeit gedacht gemäß seinem Satz ebendort: „auch sogar, daß ich muß auch meinen Glauben und Gerechtigkeit für meinen Nächsten setzen vor Gott, seine Sünd zu decken, auf mich nehmen und nit anders tun, denn als wären sie mein eigen" (S. 37, 37 ff. = 69, 5 ff.).

Ich verweise auf die Erörterung dieser und ähnlicher Stellen in meinem Buch „D. sittl. Triebkraft d. Glaubens", 1895, 59—62 und auf Althaus, Communio sanctorum I, 1929, bes. 31—34; 63—65 (Sind hier S. 63 das Decken und Zudecken der Sünden anderer vor den Menschen und das Decken derselben vor Gott recht auseinandergehalten?). Im Fall der Mönche als falscher Chri-

1) K. 63, 6 ff.; 98, 1 ff.; 250, 2 ff.; 259, 5 ff.; 517, 13 ff.; 519, 16 ff. [„ich ... vergebe Dir"] usw. — „Ratsuchung" im 11. Marb. Art. K. 63, 21 kommt Zwingli entgegen. — Luther warnte ja, „daß ja niemand einem Priester als einem Priester heimlich beicht, sondern als einem gemeinen Bruder und Christen", s. Holl 1, 337 [2]. Als gemeiner Bruder, nicht als Geweihter, spricht der Beichtiger: „Und ich aus dem Befehl unsers HERRN Jesu Christi vergebe Dir Deine Sünden" usw. Dies ist nicht klerikal, judizial unterschieden von der „consolatio fratrum" (K. 449, 13). Aber die brüderliche „Gnadenexekution" (K. 273, 17) muß als nicht weniger denn ein Wunder der (forensischen) Vergebung Gottes v o m (nicht: im) Himmel geglaubt werden.

stusse gilt die katholische Idee der Überschreibung von überschüssigen Werken, der Übertragung von Sachwerten. Im Fall „wechselweise einer der (Sünde vor Gott deckende) Christus des andern" ist bei traditionsmäßigem Reden (vgl. Althaus S. 31 o.) allermeist gedacht an das Priester-wie-Christus-Sein — consacerdotes 7, 57, 29 — durch Fürbitte um des andern eigenpersönlichen Glauben, s. Triebkraft S. 61/2. Hier ist eine Predigt von 1522 verwertet, W. A. 10, III, 306, 4 ff., in der Luther einschärft, daß ohne selbsteigenen Glauben nicht nur geschenkte gute Werke und angezogene Kappen der Mönche, sondern auch der Heiland Christus, sein Werk, seine Güte gar nichts zur Seligkeit helfen. „Christus ist mein Priester worden, der hat für mich gebeten und erworben den Glauben und Geist, so bin ich nu auch ein Priester und soll weiter bitten für die Welt, daß Gott ihnen auch den Glauben gebe" (S. 309, 14 ff.).

Es vertrug sich also das Brandmarken mönchischer Anmaßung als der geweissagten Gotteslästerung Ego sum Christus mit dem früheren Rühmen der Christenwürde, einander Christusse auch als Helfer zum Himmel zu sein.

In jener Predigt steht: „Gott wird nicht gestatten, daß Maria, ja Christus selbst, also für dich tret, daß du fromm und gerecht seiest, es sei denn, daß du selbst gläubig und fromm seiest" (S. 306, 13 ff., vgl. 308, 4—10). Dies ist das reformatorische „Subjektivismus"-Prinzip, daß der satisfactio vicaria und des meritum Christi — auch des sacramentum baptismi — reale Geltung pro me durch meinen Glauben bedingt ist, daß kein Christuswerk seinem Nutzeffekt, seiner Heilswirkung nach „fertig" ist ohne Gebrauch und Genuß durch das Glaubenserlebnis. Dieses Prinzip tritt in den Sch. A., wie nun oft genug betont, einmal dermaßen zurück, daß ihr Besonderes der „Objektivismus" ist. Wernle (a. S. 131[1] a. O. 318) unterscheidet bei Luther zwei Wege zum gleichen Ziel, den der Erfahrung von der Verzweiflung unter dem Gesetz und der Verheißung des Evangeliums und den des Ausgehens von Christus dem Erlöser und des Niederwerfens aller entgegenstehenden Faktoren. „Beide Wege gehören durchaus zusammen". Und zwar, wie man Wernle verbessern muß, gehört der subjektive Weg vor den objektiven, hat dieser seinen „Ausgang" in jenem. Die Sch. A. ignorieren nicht das Subjektive, es folgt innerhalb des dritten Teils (von Sünde, Gesetz, Buße, Evangelium usw.), aber ihr Besonderes ist gerade nicht die Darstellung des „neuen straffen Zusammenhangs" (s. oben S. 143 u.) mit dem „Hauptartikel" von der objektiven Erlösung.

Ich möchte aber schließen mit Rühmen einer subjektiven Erlösungslehre. Über Hermelinks Vortrag in Frankfurt „Der christl. Erlösungsgedanke bei Luther" wurde dort gesagt (Bericht S. 53): „man hörte die Schritte des Numinosen im Hintergrunde." Müssen sie der Historie Schaden bringen? Es war immer ein sicheres Lutherverständnis, wenn Otto lehrte [1]), Sünde sei Gott nicht haben, und nicht haben mögen, sei das Widerstreben der Kreatur, in Gott gezogen zu werden; des Menschen Sinn und Ziel sei, daß er Gott habe, daß er die coelestia ac divina habe: d. h., daß er lebe in der Gemeinschaft Gottes durch die rein religiösen Gemütshaltungen des — immer numinos durchdrungenen — Gott über alle Dinge Trauens, Fürchtens, Liebens; Erlösung sei Rückführung in die Heimat, zugleich als Wiedergeburt zuerst Eingriff in den Bereich reinen Begegnens und Empfangens für das Überweltliche selber. Hermelink selbst (Bericht S. 8) hatte Otto gerühmt im I. Teil über das Wohin der Erlösung: der Glaube.

Die „rein subjektive" (so Meyer, Bericht S. 15) These: „Erlöst wird der Mensch zum Glauben" habe ich in meinem Augustanabuch historisch und mit dogmatischem Interesse vertreten. Darüber, daß nicht die Rechtfertigung allein durch den Glauben, sondern die Erlösung allein durch Christus in den Sch. A. der unaufgebliche Artikel ist, machte ich nur eine Anmerkung, eine rein historische Anmerkung, nicht ohne darin zu erklären: „Selbstverständlich ist bei Luther Christi Erlösungswerk und der Glaube ... immer eine unauflösliche Einheit, vgl. das vorige Kapitel." Aber Bornkamm schreibt in der Anzeige jenes Buches in ZKG. 50, 1931, 212: „Auch von der zweiten Th. besonders wichtigen dogmatischen Formulierung, der Scheidung zwischen Rechtfertigung allein durch den Glauben und Erlösung allein durch Christus, gegen die sich schon Frhr. v. Pechmann mit unwiderleglichem Recht gewandt hat (S. 67 [1]), bezweifle ich, ob die Forschung sie übernehmen wird." Kann der Leser ahnen, daß es sich dort nicht um mir besonders wichtiges Dogmatisches, sondern nur um eine symbolhistorische Differenz betreffs der Schmalk. Art. handelte? Ist das ernsthaftes Rezensieren?

1) S. jetzt „Sünde und Urschuld" usw. 1932, 10. 21. 26. 28. 33 f. 41/2. Anklänge an diesen lutherischen Sündenbegriff in den Sch. A. K. 434, 4; 436, 9. Über habere Deum in der Scholastik vgl. ThLZ. 1931, 276/77. — Auch Ottos „Versühner"-Lehre ist rühmenswert und der Lutherforschung förderlicher als Kaftans und Heims Konstruktionen, s. D. Gnadenreligion Indiens usw. 1930, 81 ff. 95 ff.

Unser Ringen um die Eschatologie *).

Von Privatdozent Lic. theol. Otto Michel in Halle.

1. Wenn man die theologische Arbeit der Nachkriegszeit mit der früheren Theologie vergleicht, so fällt auf, daß gerade die Bemühungen um die christliche Endhoffnung sehr viel ernsthafter geworden sind. Wirklich fruchtbar blieb aus der Vorkriegszeit nur Kählers Versuch, in seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre" und in seinen „Dogmatischen Zeitfragen" christliche Zukunftshoffnung zu begründen. Die Erlanger Theologie blieb meist in der Wiedergabe biblischer Traditionen stecken, ohne sie grundsätzlich fundieren zu können, die Schule Schleiermachers und Ritschls konnte sich trotz vereinzelter guter methodischer Ansätze nicht mit dem Stoff selbst befreunden. Spekulative Gedankengänge, die unter dem Einfluß des philosophischen Entwicklungsgedankens entstanden — man denke z. B. an R. Rothe und seine „Ethik" — konnten auf die Dauer doch nicht befriedigen. Weder der Biblizismus noch die Spekulation darf unsere Zukunftshoffnung begründen. Das ist das erste Ergebnis unserer theologischen Arbeit. Die moderne Kritik hat gezeigt, daß bei Schleiermacher selbst und bei Ritschl selbst Fehler stecken. E. Brunner spricht in seinem Buch „Die Mystik und das Wort" 1924 von dem „eschatologischen Loch" bei Schleiermacher, und die Tatsache, daß Ritschls Reichgottesgedanke nicht dem Neuen Testament entspricht, ist heute Allgemeingut unserer Wissenschaft. Wenn Schleiermacher am Schluß seiner Glaubenslehre auf die Eschatologie zu sprechen kommt, wird er unsicher. Diese Sätze sind den anderen nicht gleich zu achten, weil sie nicht aus dem Glauben heraus, sondern nur aus biblischen Gründen entwickelt werden

---

*) Als Vortrag gehalten am 14. April 1932 auf dem Ferienkursus in Magdeburg und Halberstadt.

können [1]). Gerade da setzt aber die moderne Selbstbesinnung ein: Liegt nicht das eschatologische Moment im Glauben selbst begründet? Auch Ritschl kommt letzten Endes über diese Schwierigkeiten nicht hinaus; er spürt zu stark den Abstand zwischen seiner religiös-ethischen Konzentration und den ganz anders gearteten Zukunftsaussagen [2]). Die Eschatologie bleibt für ihn ebenfalls ein Block, der aus alter Zeit übriggeblieben ist. Er läßt sich nicht aus dem Weg räumen, aber man sieht auch keine Möglichkeit, seiner Herr zu werden. So bleibt er liegen, bis er eines Tages in Bewegung gerät und die theologische Arbeit überhaupt bedroht, wenn es nicht gelingt, seiner Herr zu werden.

Eine Tatsache steht fest: Man darf nicht mehr am Schluß der Dogmatik einige Schriftaussagen zusammenstellen, sondern muß jede Glaubensaussage so formulieren, daß die Ewigkeit über uns und die Ewigkeit vor uns nicht vergessen werden. Wenn man vom gegenwärtigen Glauben so spricht, daß man die Zukunft darüber vergißt, kann man keine christliche Endhoffnung begründen. Im Glauben ist die Hoffnung selbst gesetzt. Der Weg zu dieser Wahrheit war lang und schwierig. Die Theologie der Nachkriegszeit hatte die Aufgabe, über den Biblizismus und über die innere Entfremdung in der Zukunftshoffnung hinauszuführen. Wer auf irgendeinem Gebiete weiterführen will, muß das Pathos dazu haben. Das Pathos für die christliche Zukunftshoffnung ist der christlichen Theologie durch das Erleben unserer Zeit geschenkt worden. Vor dem Kriege wäre die Frage der Eschatologie gar nicht ernsthaft gestellt und beantwortet worden, trotzdem Krisenstimmungen nicht fehlten. Man denke nur an Albert Schweitzers Selbstdarstellung. Die schwere Entwicklung unseres Schicksals in der Nachkriegszeit mit den erschütternden Katastrophen, die alle Wissensgebiete traf, warf die früheren weltanschaulichen Stützen der Theologie zur Seite. Man sprach nicht mehr vom Recht des Idealismus und der Aufklärung, sondern von ihrem Unrecht, d. h. von ihren Grenzen. Aber aus dieser Krisen-

1) Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 157—163 „Von der Vollendung der Kirche".

2) Albrecht Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, § 76 bis 77 „Jenseitiges Leben".

stimmung wurde Selbstbesinnung der Theologie und Hinwendung zu den Fragen der christlichen Zukunftserwartung. Außerhalb der Theologie haben wir an Spenglers „Untergang des Abendlandes“ zu erinnern, das in weite Kreise hineinwirkte, und an Heideggers Philosophie, die auch in die Theologie hinüberreicht. Eschatologische Stimmungen sind weithin verbreitet (Althaus), können den Weg zum Neuen Testament vorbereiten, brauchen aber nicht immer zur christlichen Zukunftshoffnung zu führen; man kann auch an der Eschatologie scheitern.

Wieder sei an Albert Schweitzer erinnert. Er fühlte die Weltwende lange vor ihrem Eintreten kommen, er ist es auch gewesen, der grundsätzlich das Urchristentum in eschatologische Beleuchtung gerückt hat. Seine „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ und seine „Geschichte der paulinischen Forschung“ zeichnen Jesus und Paulus als Männer der Weltwende. Aber Schweitzer scheitert daran. Letzten Endes bleiben Apokalyptik und Eschatologie für ihn doch Illusionen, die an der Wirklichkeit zerbrechen. Darum kommt er auch nicht zu einer neuen christlichen Zukunftshoffnung, sondern zum Verzicht auf die Weltanschauung und die Begründung einer Kulturethik, die auf der Ehrfurcht vor dem Leben aufbaut [1]). Das Beispiel Schweitzers muß uns warnen, uns Katastrophenstimmungen hinzugeben. Nicht die Katastrophe begründet die christliche Zukunftshoffnung, sondern der Glaube selbst. Nur diese Tatsache gibt uns das Recht, an der Neugestaltung der christlichen Zukunftshoffnung mitzuarbeiten.

2. Barth wagt in seinem „Römerbrief“ (4. Aufl. 1924) den Satz: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“ (S. 298). Was ist für Barth Eschatologie? Wer darauf eine Antwort haben will, lese die Ausführungen zu Röm. 8, 18—25 „Die Wahrheit“ und Röm. 13, 8—14 „Die große positive Möglichkeit“. Hier fallen die wesentlichen Sätze in der Auseinandersetzung mit der urchristlichen Zukunftshoffnung. Barth lehnt hier die endgeschichtliche Hoffnung im alten Sinn ab. „Will das unnütze Gerede von der ‚aus-

1) Kulturethik, I und II 1923.

gebliebenen Parusie' denn gar nicht aufhören? Wie soll denn ausbleiben, was seinem Begriff nach überhaupt nicht eintreten kann?" „Wer heißt uns die Erwartung des Endes, jenes Augenblicks, in dem die Lebenden verwandelt und die Toten auferstanden miteinander vor Gott stehen, zur Erwartung eines groben, brutalen, theatralischen Spektakels zu machen, und, wenn dies mit Recht ausbleibt, uns getrost wieder schlafen zu legen, ein harmloses eschatologisches Kapitelchen am Ende der Dogmatik unsere einzige Erinnerung daran, daß wir uns eigentlich erinnern sollten und wollten! Nicht die Parusie verzögert sich, wohl aber unser Erwachen" (S. 484). Dieser Auflösung der endgeschichtlichen Zukunftshoffnung tritt bei Karl Barth eine andere Eschatologie gegenüber, die für ihn der Sinn des Christentums ist. Er spricht öfters von der „überhängenden Wand Gottes" (S. 484) oder von der „überhängenden Wand der Ewigkeit in jedem Stein, in jeder Blume, in jedem Menschenantlitz zu sehen, die Zeitgrenze, die Gegenwart Jesu Christi als die Wende der Zeiten" (S. 485). Eschatologie ist für Barth die Situation, in der der Mensch seine Grenze erkennt und das Gottesreich erwartet. Diese Eschatologie ist eigentlich überzeitlich, hat eigentlich nichts mehr mit der alten biblischen Zukunftshoffnung zu tun, sondern ist eine über den Zeitbegriff hinausgehende Haltung des Menschen. Da wo die irdische Zeit von Gott her zu einem besonders qualifizierten Augenblick wird, ist die eschatologische Situation gegeben (S. 481). Es kann sein, daß Gott einer Zeit diese besondere Qualifizierung abspricht; es gibt Zeiten der Nähe und Zeiten der Ferne, Zeiten der Nacht und Zeiten des grauenden Morgens (S. 485). Aber über diese menschliche Haltung der Grenze und des Wartens kommt man nie hinaus. Die Zeit bleibt immer Negation der Ewigkeit (S. 288). Der ewige Augenblick tritt an sich nicht ein, ist nicht eingetreten und wird nie eintreten (S. 485).

Barths Theologie ist Reduktion; mit seiner Kulturkritik und seiner Ewigkeitsauffassung lehrt er eine biblische Wahrheit, die ohne ihn vielleicht nicht zur Geltung gekommen wäre und die immer in Gefahr ist verschüttet zu werden: Wo der Mensch aufhört, da beginnt Gott mit seinem Wirken. Wo die Zeit aufhört, setzt die Ewigkeit ein. Das ist biblisch, wenn auch nicht die ganze Bibel. Im Jenseits wird

man nicht freien noch sich freien lassen (Mark. 12, 25). Totaliter aliter! Aber für das Urchristentum kommt es doch auf das Ende der Dinge an, das Barth ablehnt. Der Glaube schaut nicht nur über sich, sondern auch vor sich. Es ist nicht ein Mißverständnis der modernen Theologie, wenn man das Hereinbrechen des Gottesreiches erwartet, sondern das ist auch die Meinung des Urchristentums. Der Glaube will Vollendung, will Ewigkeit. Bei Barth kann aber Ewigkeit nie Zeit werden, sondern sie beginnt immer da, wo die Zeit aufhört. Eine besondere Zeit, geschweige denn eine letzte Zeit gibt es nicht, so hat Barth wohl eine Eschatologie, aber keine Zukunftshoffnung.

3. Eine ähnliche Umformung der christlichen Zukunftshoffnung finden wir bei Paul Tillich vor. Wir haben von ihm einen Vortrag: „Eschatologie und Geschichte", gehalten und veröffentlicht 1927, abgedruckt in seinem Buche „Religiöse Verwirklichung" 1930. Hier definiert Tillich seinen Begriff von Eschatologie in einer Anmerkung: Er will vom Eschaton sprechen, nicht von Eschata, wie es im biblischen und theologischen Sprachgebrauch sonst üblich ist. „Die Änderung soll andeuten, daß es sich in der Eschatologie nicht um Dinge, das heißt Geschehnisse handelt, die einmal am Ende der Tage abrollen werden, sondern um den Sinn des Geschehens überhaupt, sofern es auf etwas zugeht. Das aber, worauf das Geschehen zugeht, das Letzte, ist nicht selbst wieder ein Geschehen, sondern der transzendente Geschehenssinn" (S. 291). Bei Barth handelt es sich vorwiegend um eine Lage oder Situation des Menschen Gott gegenüber, bei Tillich um den jenseitigen, transzendenten Geschehenssinn. Auch hier in dieser neuen religionsphilosophischen Fassung des Begriffes Eschatologie handelt es sich um eine Verkürzung und Umdeutung der urchristlichen Hoffnung. Auch hier haben wir die Ablehnung eines besonderen Eingriffes am Ende der Tage. „Der Begriff eines Endes der Geschichte im zeitlichen Sinn ist unvollziehbar. Das Eschaton als Endkatastrophe ist eine Mythologisierung" (S. 134). Tillich vergleicht das Sein und das Geschehen. Das Sein weist auf den Ursprung, das Geschehen auf das Ziel hin. Das Sein hat daher am Proton, das Geschehen am Eschaton seinen transzendenten Sinn. Das Sein ist ein geschlossener Kreis, das Geschehen ist ein neuer Vorgang, das den geschlossenen Kreis durchbricht. Echtes

Geschehen drängt darum zum Eschaton, zum transzendenten Geschehenssinn hin (S. 134). Das ist das erste Resultat. Worin besteht nun das Eschaton, der transzendente Geschehenssinn? Hier gibt Tillich eine entscheidende Antwort: In der Erfüllung und in der Entscheidung. Gerade auf diese Verbindung kommt es an. Jede Einseitigkeit wäre eine Verkürzung. Erfüllung ist da, wo transzendenter Seinssinn in wirkliches Sein, das heißt in Kultur überführt wird (S. 137). Entscheidung bedeutet Auswahl unter Möglichkeiten. Jede kulturelle Schöpfung beruht auf Ethos. Entscheidung ist nie Entfaltung. So gehören kulturelle und ethische Geschichtsdeutung ebenso zusammen wie die beiden Begriffe Kultur und Ethos, Erfüllung und Entscheidung, Reich Gottes und Gericht (S. 139). Das ist das zweite Resultat. Diese Gedanken schließt Tillich mit seiner letzten Betrachtung ab. Das Schicksal des Einzelwesens hat mit dieser Fassung von Eschatologie nichts zu tun. Nur eine Frage erhebt sich noch: Kann das Eschaton dämonisch sein? Hier antwortet Tillich: In jedem Menschen lebt die Hoffnung, daß das Eschaton, der Geschehenssinn nicht Dämonie, sondern Heilsvollendung sei. Im echten Geschehenssinn ist immer das Heil, der Sieg über die Zweideutigkeit erreicht.

Barth und Tillich bleiben beide in der überzeitlichen Eschatologie stehen. Bei beiden hat man manchmal das Empfinden, daß theologische Gedanken sich mit philosophischen verbinden und zu einer neuen Religionsphilosophie werden. Bei Tillich haben wir dagegen ein stärkeres Drängen zur Verwirklichung, er will aus der gebrochenen Haltung dem Unbedingten gegenüber herauskommen. Man erinnert sich an sein Wort, das er in der Auseinandersetzung mit Barth gesagt hat: „Es ist besser, mangelhaft zu gehen und daran das richtige Gehen zu lernen, als mit dem Nachweis, daß Gehen unmöglich ist, auf seinem kritischen Thron sitzen zu bleiben" (S. 21). Tillich will aus der Grenzsituation des Menschen Gott gegenüber herauskommen, dabei endet er aber in einer neuen Kulturphilosophie. Wieder müssen wir sagen: Nicht jede Eschatologie ist Zukunftshoffnung. Wer den Ernst und die Freude der biblischen Zukunftshoffnung kennt, wird über Barth und Tillich hinauswollen. Mit Tillich verwandt sind die Gedankengänge von Theodor Siegfried

in seinem Aufsatz über „Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie" (ZThK 1923), als Vortrag 1922 in Jena gehalten. Zunächst grenzt Siegfried sich ab gegenüber dem 19. Jahrh., das an die Stelle der alten Jenseitseschatologie zwei diesseits gerichtete Strömungen gesetzt hat: die idealistische Kulturphilosophie und die marxistische Massenbewegung. Bei beiden ist die Diesseitsbejahung das Grundmotiv. Siegfried stellt ihnen gegenüber die kulturindifferente Religion des transzendent gerichteten Heiligkeitsideals und den Glauben an das jenseitige Reich Gottes. Immer ringt hier Transzendenzbejahung mit Diesseitskultur, immer wieder muß hier die transzendente Motivierung mit der innerweltlichen Verwirklichung verbunden werden. Daraus entstehen Spannungen, Ablehnungen, Kompromisse und Synthesen. Daraus erwächst auch das doppelte Amt des Propheten und Helden. Beide gehören zusammen: Der eine ist der Vertreter der endgeschichtlichen Eschatologie und des Bußrufes, der andere der aktuellen Eschatologie, der Vertreter der Tat. Der Held ist notwendig, um die äußeren Verhältnisse zu wandeln, der Prophet ist notwendig, denn Gesinnung und Bekehrung entscheiden. Siegfried will also mit aller Macht die soziale und kulturelle Aufgabe der Religion verbinden, er findet aber keine rechte Einheit. Biblisch ist das Doppelamt des Propheten und Helden nicht: Der Prophet steht nicht neben dem Helden, der Prophet ist Held, wenn man so sagen darf. Jenseits des Prophetentums gibt es kein Heldentum. Über Tillich hinaus führt der Abstand von Reich Gottes und Kultur bei Siegfried. Die Kultur ist immer nur der Widerschein des Reiches Gottes in der Empirie. Aber für das Reich Gottes ist doch der Zusammenbruch der Kulturen belanglos. So wird letzten Endes die Frage nach der Eschatologie die Frage nach den Grenzen der Kultur sowohl bei Barth als auch bei Tillich und Siegfried.

4. In ganz neue Fragestellungen kommt man, wenn man sich Paul Althaus, seinen Gedanken und seinen Gegnern zuwendet. Die Frage der Kulturkritik, von Barth bis Tillich und Siegfried weitergeführt, tritt hier zurück. Andere Fragen, besonders nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, von geschichtlicher und übergeschichtlicher Offenbarung treten dagegen mehr hervor. Auch Althaus steht hier in der Auseinandersetzung mit der dialektischen

Theologie, die Ewigkeit als Negation der Zeit gekennzeichnet hatte. Althaus wollte ursprünglich die Eschatologie aus ihrer Stellung am Rande der Dogmatik in den Mittelpunkt rücken, sie für jede Generation akut machen. Dies theologische Interesse, das Althaus mit der dialektischen Theologie teilt, steht im Vordergrund besonders seiner ersten Auflage der „Letzten Dinge".

Althaus spricht, wenn er von „Letzten Dingen" redet, in einer doppelten Art von ihnen: 1. Es gibt eine axiologische Eschatologie, d. h. hier auf Erden wird ein letzter unbedingter Wert erlebt; 2. wenn dieser letzte unbedingte Wert Geschichte, Wirklichkeit wird, dann entsteht die Frage nach dem Ziel, Zweck und Ende. So tritt neben die axiologische Eschatologie die teleologische Eschatologie. Beide Formen treten in einen gewissen Abstand zur biblischen Enderwartung, den auch Althaus nicht verkennt: „Die endgeschichtliche Eschatologie, die Parusie als Geschichtsakt ist undenkbar" (1922 S. 99). „Wir haben einen kritischen Abbau vollzogen: wir fordern, daß die Theologie das danielische Geschichtsbild endgültig aufgibt (3. Aufl. 1926; S. 174). So erhalten Gericht und Parusie einen neuen übergeschichtlichen Sinn: „Alle erleben die Parusie; auch darin ist der überzeitliche Charakter erwiesen; denn die Geschichte ist nur für die partikulare Offenbarung gegeben" (1922, S. 95). „Das Gericht bezieht sich auf jede Generation. Jede ist unmittelbar zum Gericht. Die Menschheit erlebt das Gericht als ganze in der Gleichzeitigkeit, die im Jenseits der Geschichte gegeben ist. Das Gericht erhebt den Ertrag der Menschheitsgeschichte. Aber der Ertrag ist nicht die letzte Periode. Der Ertrag jeder Lebens-, Generations-, Volksgeschichte ist unmittelbar zur Ewigkeit" (1922, S. 96). Althaus verkennt dabei nicht den Unterschied der Generationen, wie auch Barth diesen unbedingt anerkennt, aber auf die letzte Generation soll kein Gewicht fallen. Damit hängt zusammen, daß die Frage nach dem Wann der Parusie sinnlos ist, sie ist falsch gestellt (1922, S. 96). Die Energie, mit der Althaus diese These in der ersten Auflage 1922 verficht, erinnert an Barth. Diese Energie ist in der dritten Auflage stark abgeschwächt. Hier gibt Althaus seinen Gegnern zu: „Die Ewigkeit ist das überzeitliche und daher gegenwärtige Jenseits jeder Zeitspanne, aber darin liegt nicht das Recht, gegen die Längsrichtung der Geschichte

gleichgültig zu sein und die Endgeschichte nur gleichsam in der Senkrechten zu suchen. Die Ewigkeit nimmt nachzeitlich den Ertrag der Geschichte auf. Aber damit ist nicht gesagt, daß man die Bedeutung der Längsrichtung als einheitliches Fortschreiten zu einem endgeschichtlichen Ertrage verstehen dürfte. Nur indem wir diese beiden Grenzsätze aufstellen, können wir das Verhältnis der Geschichte zur Ewigkeit beschreiben." Die Frage nach dem Wann der Parusie erscheint in der dritten Auflage nicht mehr als sinnlos, sondern bleibt unserem theologischen Suchen nur als Geheimnis verborgen (3. Aufl. 1926, S. 180—181). Althaus gibt offen zu, daß er das Interesse an dem kommenden Ende der Dinge neben der starken Betonung des ständigen Strandens der Geschichte an der Ewigkeit vergaß (S. 178). Damit ist aber der eigentliche Wurf von Althaus mißglückt. Ursprünglich wollte Althaus doch die endgeschichtliche Betrachtung durch die übergeschichtliche ersetzen. Jetzt aber gibt er selbst zu, daß die Endgeschichte notwendig bleibt. Dies Resultat hat die neueinsetzende Forschung aufs stärkste beeinflußt. Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, in die Problemstellung Geschichte und Ewigkeit abgewandelt, verlangt eine andere Lösung, als Barth und Althaus ursprünglich gemeint haben. Auch sonst bleibt Althaus nicht unwidersprochen. Die Unterscheidung von axiologischer und teleologischer Eschatologie wird weithin beanstandet. Darf man das Problem des unbedingten Wertes in die theologische Fragestellung hineinziehen und dadurch die idealistische Philosophie mit ihren Kategorien mitbestimmen lassen? Althaus hat hier Gedanken von Windelband („Präludien") und Troeltsch (RGG[1] 2. Band: Eschatologie) weitergebildet, deren Recht bestritten werden. So ist Althaus' Entwurf in seinen Grundthesen heute erschüttert [1]).

Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit wird von Hans Wilhelm Schmidt in seiner gleichnamigen Studie „Zeit und Ewigkeit" 1927 in besonderer Weise in den Vordergrund gerückt. Hier findet die Theologie von Barth bis Althaus den schärfsten Widerspruch. Bei Barth ist die Zeit die Negation der Ewigkeit, bei Althaus ist die Ewigkeit das Jenseits der Zeitlichkeit (3. Aufl. S. 246). Bei

1) Vgl. dazu die Kritik besonders von Carl Stange, „Das Ende aller Dinge" (S. 4—42).

Barth handelt es sich um Thesis und Antithesis, bei Althaus, um mit H. W. Schmidt zu reden, um die Entgegensetzung von Thesis und Heterothesis. Nicht um die reine Negativität ist es ihm zu tun, sondern um die Andersheit. H. W. Schmidt nimmt weder die Bestimmung von Althaus noch von Barth an, weil jede Negation der Zeit die Geschichte gefährdet. So wird H. W. Schmidt wieder energischer Verfechter der endgeschichtlichen Eschatologie: „Ein Geschehen, das nicht als ein Nacheinander, d. h. in der Zeit verläuft, ist unmöglich" (S. 291). Bei Schmidt wird also die Frage nach der Zeit die Frage nach der Geschichte. Dies berechtigte Interesse am Zeitproblem kleidet sich allerdings manchmal in philosophische Formen. Die Zeit ist bei Schmidt ein vorformales Etwas, das die verschiedenen Zeitformen in sich zusammenschließt. Die Zeit ist daher nicht selbst eine Form, die den Inhalt bestimmt, sondern sie gibt Formen her. Nicht die Form bestimmt den Inhalt, sondern der Inhalt bestimmt die Form. Die Ewigkeit ist ein derartiger Inhalt, der, wenn er Geschichte wird, seine Form bekommt, die ihm angemessen ist. Die Macht über die Zeit steht dem Inhalt zu; wo die Macht des Inhaltes aufhört, beginnt die Macht der Zeit. Wenn die Zeit der Ewigkeit die ihr gebührende Zeitform herausgeben muß, schließt sich die Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit [1]).

Sehr fein ist die kleine Skizze von Ernst Sommerlath, „Unsere Zukunftshoffnung", ein Vortrag, der 1927 und 1928 gedruckt wurde. Auch Sommerlath will über Althaus hinaus zur endgeschichtlichen Eschatologie kommen, aber ohne philosophische Stützen in der Auseinandersetzung mit Luthers Ewigkeitshoffnung. Auch auf das Zeitproblem geht Sommerlath ein und kommt zu Formulierungen, die ihn in die Nähe von Heim führen. Karl Heim betitelt seinen Aufsatz „Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie" 1928. Dabei denkt er nicht zunächst an die Frage nach der Geschichte, sondern er bleibt auch beim Zeitproblem selbst. Heim erwähnt zunächst die ältere Auffassung, nach der die Zeit eine festliegende statische Größe ist, die keine Problematik in sich trug. Man fuhr auf diesem Schienenstrang weiter, man wanderte diese Land-

1) Schmidt stützt sich vor allem auf Joh. Volkelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925.

straße entlang, weil diese Dinge einfach gegeben waren. Dann kann natürlich das Ziel doppelt bestimmt sein: 1. rein zeitlich am Ende der Strecke oder 2. überzeitlich jenseits der zeitlichen Gegebenheit. Entweder wir gehen weiter oder wir versuchen dieser Gegebenheit zu entrinnen. Rein zeitlich denkt der westliche Optimismus, der das Heil von einer neuen Verfassung erwartet, der Optimismus der französischen Aufklärung und Sozialdemokratie, in der der christliche Gedanke der Bruderliebe säkularisiert wird. Rein zeitlich bleibt auch eine Verbindung von geschichtlicher und seelischer Fortentwicklung, bei der man glaubt, daß die Geschichte immer vorwärts gehe. Überzeitliche Rettungsversuche sind der Platonismus mit seiner Ideenwelt, der deutsche Idealismus mit seinem Reich der Geister und die primitive Himmelsvorstellung. Wir stehen nun in einer Krisis und suchen einen neuen Zeitbegriff, der nicht statisch ist, nicht eine objektive Strecke, sondern die Existenzform unseres Ich. Hier schlagen sich wieder philosophische Gedankengänge, und zwar von Bergson nieder. Dieser neue Zeitbegriff soll über die Alternative: Endgeschichtlich-übergeschichtlich hinausführen. Man darf nicht mit Althaus den Rückzug ins Überzeitliche antreten. Nicht vorwärts schauen, sondern aufwärts schauen hieß die Losung von Althaus. Und doch genügt dieser Tellssprung nicht. Althaus überwindet darin den Idealismus, daß er sich nicht damit begnügt, in einem Reich vollendeter Geister zu leben. Kultur, Natur, Geschichte, Nationalität, Kunst, Kulturarbeit sind eigene Werte und besondere Gedanken Gottes. Wir harren einer neuen Welt. Aber diese Vollendung liegt nicht im Verhältnis jedes Augenblicks zur Ewigkeit. Ebenso wenig kann der Gerichtsgedanke die Zukunft entbehren. So entsteht die Gebrochenheit der dritten Auflage. Heim formuliert nun selbst seine neue Enderwartung: Das Ende im neutestamentlichen Sinn ist eine Vollendung, in der die ganze Zeitlichkeit im tiefsten Sinn nicht vernichtet, sondern erfüllt ist. Das Ende ist ein zeitliches Ende und Aufhebung der Zeitform zugleich. Die Zeit ist das Dasein der gefallenen Schöpfung (Bergson). Die Zeit ist erfüllt von Gott und doch gebunden und nicht gelöst. Das Ende ist nicht die Schaffung eines neuen Zustandes, sondern die Enthüllung eines verborgenen. Beide Aussagen gehören zusammen: Das Ende kommt, das Ende ist Offenbarung. Ähnlich

war auch von Sommerlath formuliert worden: „Die Geschichte im zeitlichen Sinn wird aufgehoben werden, aber ihre Aufhebung selbst wird die Vollendung des Neuen sein, das in der Geschichte unser Besitz ist“ (S. 31).

Heim führt also ebenso wie Schmidt über die Position von Althaus hinaus, nur ist bei Heim die Zeit ein Wesensmerkmal der gefallenen Schöpfung, nicht etwas derartig Objektives wie bei Schmidt. Darum kann die Zeit nicht in die Ewigkeit hineinragen, sondern ist der tiefste Grund des Weltleides. Diese Zeitlichkeit drängt auf ihre Auflösung, die Geschichte gleicht einem Strom, der einem Ende zustrebt. Von diesem Ende her bekommt das Ganze seinen Sinn. Jede Zeit hat ihre eigene Linie, die dem Ende entgegenführt. Jeder Augenblick der Zeit hat nur eine ihm zukommende Bedeutung im Zeitganzen. Am Ende werden sich das Göttliche und das Widergöttliche in der Vollendung gegenübertreten. Dann erst kann das Thema der Weltgeschichte zum Austrag kommen. Ganz kurz faßt dann Heim die christliche Zukunftshoffnung zusammen: 1. Der Christus wird wiederkommen, die Parusie ist eine zwingende Offenbarung an alle; 2. es wird eine neue Leiblichkeit dasein, die Auferstehung der Toten; 3. die ganze Natur und Menschenwelt wird in eine neue Gestalt verwandelt werden.

5. Die letzte Entwicklung des Problems wendet sich ebenso von der Negation der Endgeschichte, wie wir sie in der dialektischen Theologie vorfinden, als auch von der ungebrochenen Haltung zur Endgeschichte, wie sie Schmidt vertritt, ab. Die Begriffe von Althaus sind verschwunden; wie Siegfried von endgeschichtlicher und aktueller Eschatologie sprach, so redet Georg Hoffmann noch glücklicher von endgeschichtlicher und überzeitlicher Eschatologie. Seine Studie über „Das Problem der letzten Dinge“ 1929 arbeitet gut heraus, daß die endzeitliche und überzeitliche Betrachtung sich ergänzen müssen. Die Ewigkeit umfaßt gleichmäßig die ganze Zeitlinie in ihrer Längsrichtung, weil sie über der Zeit steht; sie ist also jedem Augenblick in der Zeit gleich nahe oder gleich fern (S. 101). Hoffmann darf sich dabei auf das Lutherwort berufen: „Gott sieht nicht die Zeit nach der Länge, sondern nach der Quer“ (S. 103). Der Gottesgedanke selbst verlangt die doppelte Betrachtung. Gott ist ewig, daher der

Zeit entnommen, aber er ist auch in der Zeit gegenwärtig, daher in der Welt wirksam. Darum muß auch die ewige Zukunft überzeitlich und endzeitlich sein (S. 104). Diese Lösung des Problemes erscheint als besonders glücklich, da sie sich aus dem Kampf selbst ergibt und keiner philosophischen Krücken bedarf. Sachlich ist damit endgültig das Recht der Endgeschichte gewahrt und die Verewigung der Zeit abgelehnt. Das entspricht auch dem Neuen Testament. Wir kommen ja in diese ganzen Schwierigkeiten nur deshalb hinein, weil Zeit und Ewigkeit sich nicht als Begriffe entsprechen. Ewigkeit hat an sich ja nichts mit Zeit zu tun, ist eine qualitative Größe, nicht wie die Zeit quantitativ bestimmt. Darum warnt H. Steubing davor, beide Begriffe als Gegensätze oder als zusammengehörig zu gebrauchen; sein Aufsatz „Das Grundproblem der Eschatologie" (Z. syst. Theol. 1929) lehnt ebenso die dialektische Lösung wie auch die Schmidts ab. Eigentlich nach Abschluß dieses Ringens um das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit erscheint Carl Stange, „Das Ende aller Dinge" (1930). Manches Richtige wird hier in der Auseinandersetzung mit Althaus gesagt, in einer ausführlichen Kritik wird sowohl die axiologische als auch die teleologische Eschatologie abgelehnt. Die axiologische ist ja mit der Theorie der Werte unmittelbar verbunden (S. 98), die teleologische stellt sich die Geschichte als eine Bewegung auf ein Ziel vor, Eschatologie hat es aber immer mit dem Ende und mit dem Abbruch der Geschichte zu tun. Ziel und Ende sind nicht identisch, das Ende braucht sich nicht mit dem Ziel zu decken und das Ziel ist nicht notwendig das Ende (S. 104). Stange kämpft mit Recht gegen den philosophischen Einfluß bei Althaus, und doch, wenn er Eschatologie lediglich als Abbruch der Geschichte versteht, dann gerät er in die Gefahr, sie doch wieder lediglich als Schlußkapitel zu verwerten. Gerade in der Tendenz, die letzten Endes von Barth bis Heim geht, die Geschichte mit dem Telos zu verbinden, sieht Stange den Einfluß der Philosophie. Es kommt nach ihm nicht auf das Telos, sondern auf den Sinn der Geschichte an (S. 118). Diese Antithese geht aber an dem Ringen der modernen Theologie vorbei, denn gerade weil es um den Sinn der Geschichte geht, fragt sie nach dem Telos. Stange wendet sich auch wie Steubing dagegen, den Begriff Ewigkeit aus dem Begriff der Zeit abzuleiten. Wenn man

diese beiden Begriffe einander entgegensetzt, verwechselt man Zeit und zeitliches Geschehen. Ewigkeit und zeitliches Geschehen sind allerdings einander entgegengesetzt, nicht aber Zeit und Ewigkeit. An sich sind Zeit und Ewigkeit Dinge, die sich vereinigen lassen, das behauptet das philosophische Denken ebenso wie das theologische. Wenn wir sagen: Die Zeit vergeht, dann vergeht nicht das Schema der Aufeinanderfolge von den Dingen, sondern das zeitliche Geschehen selbst. Stange will also anders als Heim die Zeit als quantitative Größe, als Aufeinanderfolge von Ereignissen ausschalten. Er will in seinem Denken stärker auf das religiös-ethische Zentrum zurückgehen, Heim geht umgekehrt vom Zentrum aus.

Dasselbe zeigt sich auch in Stanges Aufsätzen über „Ewiges Leben" und „Jüngstes Gericht" im letzten Jahrgang der systematischen Zeitschrift [1]). Auch hier steht Stange in dieser Reduktion auf die religiös-ethische Erfahrung. Das ewige Leben ist das an den Christus gebundene Leben. Das Gericht ist Gewissenserfahrung und darum immer Vorbedingung für die Gnade. Solange das Gericht nur Gericht bleibt, wird der Mensch in der Gottesferne bleiben und leiden, bis die Stimme des Gewissens schweigt. Doch erwartet der Christ von der Zukunft die Läuterung, wenn wir vor dem Angesicht des Christus stehen und uns unserer Sünden schämen. Für eine ewige Pein oder ein zukünftiges Gericht fehlt eigentlich die innere Begründung des Christentums. Auch an diesem Punkt erkennt man, daß Stange nicht im Kampf der Theologie steht, die aus der Enge der religiösen Erfahrung heraus will zum Verständnis der weltanschaulichen und überindividuellen Fragen. Er bleibt in der Reduktion auf die innerste Erfahrung.

Einen gewissen Abschluß erreichen wir, wenn wir zu dem Nachwort zur schwedischen Übersetzung der „Letzten Dinge" bei Althaus greifen [2]). Hier geht Althaus noch einmal auf die Frage des Chiliasmus ein. Er will das Recht des Chiliasmus herausstellen.

---

1) Stange, Die christliche Lehre vom ewigen Leben, Z. syst. Theol. 1931, S. 250—276; Die christliche Vorstellung vom jüngsten Gericht, Z. syst. Theol. 1931, S. 441—454.

2) P. Althaus, Zur Frage der endgeschichtlichen Eschatologie, Z. syst. Theol. 1929, S. 363—368.

Ebenso wie man vom Abbruch des irdischen Leibes und gleichzeitig seinem Zusammenhang mit dem neuen Leib reden muß, so wird es auch mit der Erde sein. Auch hier wird Abbruch und Zusammenhang gleichzeitig die Losung sein müssen. Früher gebrauchte Althaus dafür die ebenso treffende Formulierung von Weissagung und Erfüllung [1]). In einem anderen Wort wendet sich Althaus Sommerlaths Ausführungen über den Antichristen zu. Nach Sommerlath strebt das Böse endgeschichtlich einem Gipfel und Höhepunkt zu, damit erreicht er wieder den biblischen Gedanken des Antichristen. Althaus bleibt dem gegenüber auf seiner alten Tendenz bestehen, die Lebensnähe und Aktualität der Eschatologie zu betonen. Der gegenwärtige Kampf muß so geführt werden, als sei es der letzte entscheidende Kampf. Dann gibt Althaus zu: Wir müssen außerdem den nächsten Kampf als Höhepunkt und Entscheidung erwarten. Auf jeden Fall aber dürfen wir nicht aus der Aktualität und Lebensnähe herausfallen.

Wir fassen zusammen: Barths Eschatologie ist Hinweis auf seinen Gottesgedanken: Welt und Mensch stehen in der Krisis Gott gegenüber. Althaus' Eschatologie war früher Kampf gegen die Endgeschichte im Namen der Aktualität und Lebensnähe, ist heute ein Kampf um die Aktualität und Lebensnähe der Eschatologie unter Zurückstellung der Endgeschichte. Heims Eschatologie ist ein Versuch, aus der Enge der Glaubenserfahrung heraus zur Erfassung der Weltanschauung zu kommen. Stanges Eschatologie ist Konzentration auf die Gewissenserfahrung des Christen unter Zurückstellung des Zeitproblems. Das ist das Bild der modernen Eschatologie, ein Teilbild der Gesamttheologie. Zustimmend möchte man auf Hoffmanns Ergebnis hinweisen: „Entscheidend ist nicht das, was der Glaube über die ewige Zukunft weiß, sondern daß er an allen Punkten auf sie bezogen ist." „Eschatologie ist nicht Lehre von den letzten Dingen, sondern Lehre von der Bezogenheit des Glaubens auf die letzten Dinge" (S. 93). Nicht bloß im Schlußkapitel der Dogmatik, sondern in jeder Glaubensaussage muß ein Stück Eschatologie liegen.

7. Ganz kurz möchte ich auf die Lage eingehen, in der sich die

1) Doch scheint mir die Frage des Chiliasmus mit den Ausführungen von Althaus noch nicht geklärt zu sein.

neutestamentliche Forschung seit dem Auftauchen der neuen eschatologischen Strömung befindet. Ist die systematische Disziplin zu einer gewissen Klärung und auch zu bestimmten Resultaten durchgedrungen, so kann man das Gleiche von der neutestamentlichen Forschung nicht behaupten. Innerlich ringt man immer noch in der eschatologischen Frage mit der Überwindung von Albert Schweitzer, man nimmt auch weithin Anregungen der Systematik und Philosophie auf, um dies Ziel zu erreichen, aber eine Klärung ist noch nicht geschaffen. Darum ist die neutestamentliche Wissenschaft noch in der Defensive und nimmt Anregungen auf, statt ihrerseits die Offensive zu ergreifen und selbst Anregungen zu geben. M. Dibelius gibt in seinem Buch „Evangelium und Welt" (2. Aufl. 1929) ohne weiteres zu, daß der eschatologische Charakter der Predigt Jesu ein Irrtum war. Aber dies Zugeständnis betrifft nur die Weltanschauung Jesu, der Endglaube Jesu ist die Form, in der sich das neue Sein überzeitlich aber doch aktuell in der Welt offenbart (S. 62—63). Wie eine schöne Blume auf sumpfigem Boden, auf dem man sofort einsinken kann, so erwächst bei M. Dibelius das neue Sein aus der eschatologischen Weltanschauung. Aber kann man eine derartige Blume gewinnen, ohne im Boden einzusinken, kann man ein derartiges Sein so vom weltanschaulichen Boden lösen? Gewiß, Jesus hat die spätjüdische Eschatologie aktualisiert und ins Unbedingte erhoben, wie M. Dibelius formuliert, aber kann man mit diesen Steigerungen etwas anfangen, wenn der Grund nicht tragfähig ist?

Grundverschieden von dieser Haltung von M. Dibelius ist die Arbeit von R. Bultmann. Sie ist ebenso Aufräumungsarbeit in der spätjüdischen Eschatologie wie die Arbeit Barths. So darf er von der Verkündigung Jesu und vom Gottesreich in seinem Jesusbuch 1926 sagen: „Die Zukunft der Gottesherrschaft ist nicht eigentlich ein Etwas, das einmal kommt im Ablauf der Zeit, für das man etwas tun kann. Vielmehr ist die Gottesherrschaft eine Macht, die die Gegenwart völlig bestimmt, obwohl sie ganz Zukunft ist. Sie bestimmt die Gegenwart dadurch, daß sie den Menschen in die Entscheidung zwingt; er ist so oder so als Auserwählter oder als Verworfener in seiner ganzen Existenz durch sie bestimmt" (S. 49).

„Diese Zukunft ist echte Zukunft, nicht ein Irgendwo und Irgendwas, sondern das auf den Menschen Zukommende, das ihn in die Entscheidung stellt. Hier ist die Entscheidungsstunde sofort überzeitlich die letzte Stunde und die ganze zeitgeschichtliche Mythologie tritt für Jesus in die Erfassung der menschlichen Existenz" (S. 50). M. Dibelius steht vor der eschatologischen Frage, R. Bultmann steht schon in ihr, und zwar parallel der Haltung der dialektischen Theologie, die sich von der Endgeschichte loslöst. Die neue Begriffswelt, in die man bei Bultmann hineingerät, Entscheidung, das Sein des Menschen als Möglichkeit, die Zukunft als das auf den Menschen Zukommende weist in die Philosophie Heideggers, von der Bultmann und Karl Heim gelernt haben. Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage einzugehen, ob Heidegger in diesem theologischen Sinn interpretiert werden darf; die Aufsätze von Ernst und Traub in der Zeitschrift für systematische Theologie erörtern diese Frage [1]); aber man wird doch fragen müssen, ob derartige Kategorien den ganzen Sinn des Urchristentums treffen und ob sie allein imstande sind, ohne Ergänzung das ganze Wesen des Urchristentums zu umschreiben. In Einem sind sich Dibelius und Bultmann noch einig: in dem Abstand von der eigentlichen spätjüdischen Eschatologie und Mythologie.

Wie steht das Urchristentum zur eigentlichen Apokalyptik? Auf diese Frage sollte Lohmeyers Kommentar zur Johannesoffenbarung antworten (1926). Lohmeyer versteht Eschatologie und Apokalyptik nur als Offenbarung des schon Bestehenden, als ein zeitloses Geschehen, was war, ist und sein wird. „Die Eschatologie stellt in zukünftigen Bildern dar, was der Sinn alles Glaubens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sein wird" (S. 188). Diese überzeitliche Fassung der Eschatologie eint Bultmann mit Lohmeyer. Bei beiden taucht noch nicht die Wendung zur Endgeschichte auf. Das kam auf neutestamentlichem Boden bald. Die Distanzierung von der spätjüdischen Eschatologie wurde schon bei Karl Heim aufgehoben, wenn er gelegentlich auf die weltanschaulichen Werte hin-

1) Ernst, Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnisses in Philosophie und Theologie, Z. syst. Theol. 1931, S. 25—46; Traub, Heidegger und die Theologie, Z. syst. Theol. 1931, S. 686—743.

wies, die gerade in der spätjüdischen Eschatologie liegen [1]). Heims Losung heißt: Die spätjüdische Eschatologie ist nicht ein sumpfiger, sondern ein mit verborgenen Schätzen erfüllter Boden. Darum redet Stauffer vom „Weltbild der Apokalyptik" als einer achtbaren Größe, ganz anders als die Abwertung bei Dibelius [2]). Eine wirkliche Auseinandersetzung über das eschatologische Problem bei Jesus bietet Hans-Dietrich Wendland: „Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus" 1931. Hier kommt Wendland zu Formulierungen, die Hoffmann nahestehen: Der eschatologische Begriff des Reiches Gottes vereinigt Überzeitlichkeit und Endzeitlichkeit (S. 33). Die Endzeitlichkeit des Reiches erlaubt nicht nur eine eingeschränkte, sondern fordert eine ganz bestimmte Gegenwärtigkeit (S. 45). Das eigentümliche Zwielicht, in dem das ganze Neue Testament steht: 1. Die Gegenwart ist der Anfang der Zukunft, 2. die Zukunft ist noch nicht da, dient bei Wendland zum Erweis der Doppelseitigkeit der ganzen neutestamentlichen Aussagen [3]).

Wir haben im Neuen Testament zunächst das Vorherrschen der Endgeschichte. Damit ist gesagt, daß bestimmte Fragestellungen, bestimmte Anschauungen, bestimmte Gedanken und Begriffe aus der spätjüdischen Apokalyptik übernommen sind. Das Wesentliche ist aber, daß alle diese endgeschichtlichen Momente in die Christuswirklichkeit hineingezogen sind. Das Reich Gottes steht bevor, weil seine Kräfte in der Gegenwart lebendig geworden sind. Endgeschichte und Übergeschichte bedingen sich gegenseitig. Bei Jesus und Paulus, auch im Jakobusbrief liegt aller Nachdruck auf der Endgeschichte. Unser ganzes Leben erhält seine Lösung von der Endgeschichte her. Unser Christentum bedarf der Erlösung von Welt und Weltlichkeit,

---

1) Karl Heim, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie. „Die neue Welt Gottes", 1928, S. 32—58.

2) Stauffer, Das theologische Weltbild der Apokalyptik, Z. syst. Theol. 1930. Wird die apokalyptische Weltanschauung dem vierten Evangelium gerecht?

3) Man könnte Wendlands Buch vielleicht vorwerfen, daß es allzuleicht zu bequemen theologischen Resultaten führt, während der Historiker mit den Einzelfragen, mit den Unebenheiten, mit den Fragen und Rätseln der Geschichte sonst viel stärker zu ringen hat. Doch hat auch eine derartige Schau gewiß ihr Recht in der theologischen Betrachtung.

der Vollendung und Offenbarung. Und die Welt selbst will von dem Fluch erlöst werden, der auf ihr lastet, und sie seufzt nach der Offenbarung der Kinder Gottes. Diese Sätze zeugen von der ungeheuren Wucht der Endgeschichte. Das Jetzt verlangt das Einst. Daneben haben wir schon bei Jesus, dann aber auch bei Paulus Ansätze zu einer übergeschichtlichen Betrachtungsweise: Das Neue ist schon da, es ist zwar nur Vorgeschmack des Zukünftigen, aber es ist schon da. Das, was jetzt geschieht, ist der Ansatz und das Angeld der Zukunft. Das Einst verlangt das Jetzt. Im vierten Evangelium tritt das übergeschichtliche Moment in den Vordergrund; es spricht nicht viel vom Telos des Christentums, sondern vom Kairos, um mit den jetzt üblichen Fachausdrücken zu reden. Die Enderwartung ist wohl da, aber sie ist in den Hintergrund getreten. Aber nirgends wird die Verbindung von Endzeitlich und Überzeitlich, von Telos und Kairos gelöst. Hier tut sich der theologischen Forschung ein schweres Problem auf.

8. Mit dem vierten Evangelium setzt etwas Neues ein. Die ungeheure Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, in der Jesus und Paulus gestanden haben, erscheint gelöst. Dafür ist die Spannung, die bei Jesus und Paulus zwischen Gott und den Weltmächten lag, verstärkt. Die zeitliche Spannung tritt zugunsten der weltanschaulichen zurück. Es wäre falsch, wenn man sagen wollte, das vierte Evangelium habe die Erwartung des Telos von sich aus zerstören wollen. Es ist doch beachtlich, daß innerhalb der johanneischen Prophetie die Johannesoffenbarung als kirchliche Eschatologie sich neben das Evangelium stellt, es muß also doch eine letzte Einheit vorhanden sein. Das Evangelium spricht in einer Zeit und in einem Kreise, darin die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft nicht das Wesentliche an der neuen Christuswirklichkeit ist. Die Zeitwende ist vorbei, man steht in einer neuen Zeit. Es wäre auch falsch, zu meinen, das vierte Evangelium sei ein Rückzug in die griechische Innerlichkeit und Mystik. Dann wäre das vierte Evangelium ganz ohne die Erwartung des Telos verständlicher. Aber die Erwartung des Telos ist da.

Bultmann hat in der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" 1928 einen Aufsatz über die Eschatologie des Johannesevangeliums ver-

öffentlicht, in dem er die Kategorien Heideggers in vollem Maß auf das vierte Evangelium anwendet. Er befaßt sich dort ausschließlich mit den Gegenwartsaussagen des vierten Evangeliums: 5, 24—25; 3, 18—19; 8, 51; 11, 25—26. Ihn interessiert nicht so sehr das eigentümliche Nebeneinander von Gegenwartsaussagen und Zukunftsaussagen, das besonders in Kapitel 5 auffällt; dies Nebeneinander glaubt er mit dem Hinweis auf die Literarkritik abtun zu können. Aber gerade hier steckt das Problem. Auch das vierte Evangelium hat eine endgeschichtliche Eschatologie. Man darf sie nicht eliminieren wollen. Das vierte Evangelium würde die eigentümliche Haltung des Urchristentums aufgeben, wenn es die endgeschichtliche Eschatologie aufgegeben hätte. So sagen die Verse 5, 28—29, daß Auferstehung und Gericht noch ausstehen. Kapitel 6 denkt sakramental und eschatologisch zugleich. Mehrmals begegnet die Formel „Ich will ihn am jüngsten Tage auferwecken" (6,39. 40. 44. 54). Und auch die Abschiedsreden enthalten deutlich den Hinweis auf die Wiederkunft des Christus (14, 3). Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch das vierte Evangelium endzeitlich denkt [1]).

Aber es ist richtig: In dieser endgeschichtlichen Erwartung liegt nicht der Tenor des vierten Evangeliums. An diesen endzeitlichen Aussagen hängt das vierte Evangelium nicht so sehr wie die Synoptiker oder auch noch Paulus. Daneben hat das vierte Evangelium eine überzeitliche Eschatologie. Gericht, Auferstehung, ewiges Leben, Unsterblichkeit sind gegenwärtig und hängen vom Sohn ab. In diesen Aussagen liegt das eigentliche Interesse des vierten Evangeliums. Fragt man nach dem Ursprung dieser Überzeitlichkeit, so wird man manche Wurzel entdecken. Letzten Endes ist die neue Christuswirklichkeit in einen neuen Mythos gespannt, der das spätjüdisch-apokalyptische Denken Jesu und Paulus' ablöst. Es ist der Mythos der iranischen Gnosis, der den Gesandten Gottes auf die Erde kommen und das Wesen Gottes offenbaren läßt. Er zeugt inmitten einer

1) Man könnte glauben, daß das vierte Evangelium die Enderwartung als Gemeindetheologie weitergetragen habe, ohne sie mit Pathos zu vertreten, das Evangelium habe dagegen sein prophetisches Interesse auf den gegenwärtigen Augenblick konzentriert; doch genügt mir diese Auslegung noch nicht; ich gehe auf die Eschatologie des vierten Evangelims ein, nachdem meine „Grundzüge urchristlicher Eschatologie" vorliegen (Z. syst. Theol. 1931/32).

feindlichen Welt von dieser himmlischen Heimat, die Ausgang und Ziel ist, und schließt sein Leben mit der Erhöhung ab. Die Ignatiusbriefe, die Salomo-Oden stehen dieser Weltanschauung des vierten Evangeliums am nächsten. In dieser Zeit und in dem Kreise des vierten Evangeliums hat man das spätjüdisch-apokalyptische Denken Jesu und Paulus' wohl verarbeitet, seine Spuren liegen deutlich auch im vierten Evangelium vor. Aber man hat doch die neue Christuswirklichkeit als das Entscheidende angesehen. Sie läßt sich in einen anderen Mythos einspannen, ohne ihren Sinngehalt einzubüßen. Ostern war auch für Paulus der Punkt, wo Gegenwart und Zukunft sich schneiden (1. Kor. 15), aber für Paulus war Ostern der Anfang, für Johannes ist Ostern Gipfel und Ziel der neuen Christuswirklichkeit. So erscheint im Evangelium Ostern im Licht der Parusie, ja als Parusie selbst (14, 18—19; 16, 19—22). Diese Umformung wäre nicht möglich gewesen ohne den Kairos und die Gegenwart, auf die es schon dem Synoptiker ankommt, ohne das christologische Denken des Paulus, das in einzelnen Linien das vierte Evangelium vorbereitet hat. Und doch bleibt das vierte Evangelium etwas Neues und Ausdruck einer neuen Prophetie. Entwicklungsgeschichtlich setzt es Jesus und Paulus, auch Spätjudentum und Hellenismus voraus, aber es bringt eine neue Christusverkündigung in einer neuen Zeit. Hinter Apokalypse und Evangelium steht der Prophet, der gleichzeitig Jünger Jesu ist, doch sind diese beiden Schriften verschiedene Ausprägungen seiner Schule, von verschiedenen Schülern geschrieben. Daß diese Umformung der Christuswirklichkeit, die das Johannesevangelium aufweist, erst in einer späteren Zeit möglich ist, in der die Wucht des einfachen endzeitlichen Denkens nachgelassen hat, ist allerdings zuzugestehen. Doch bedeutet dies Zugeständnis nicht, daß man endzeitliches und überzeitliches Denken voneinander lösen kann. Die johanneische Eschatologie ist überzeitlich und endzeitlich. Diese Doppelheit von überzeitlich und endzeitlich oder urzeitlich liegt vielleicht im Wesen des Mythos. So schließen wir ebenfalls mit dem Resultat, das Wendland und Hoffmann erarbeitet haben: Gott steht über der Zeit und am Ende der Zeit, darum schaut der Glaube über sich und vor sich.

Zur Frage der philosophischen Grundlegung der Theologie.

Antwort auf den Aufsatz von D. Th. Steinmann.

Von Professor D. Dr. Karl Heim in Tübingen.

Die Besinnung über die letzten Voraussetzungen einer theistischen Weltanschauung, die durch den konzentrierten Angriff gegen den Gottesglauben notwendig geworden ist, unter dem wir heute stehen, ist eine so schwere Arbeit, daß wir dabei nur durch ein längeres Gespräch zwischen christlichen Denkern, bei dem sich gegenseitige Mißverständnisse schwer vermeiden lassen, langsam Schritt für Schritt vorwärts kommen können. Wenn ich im folgenden einigen Mißverständnissen entgegentrete, die Steinmanns Besprechung meiner philosophischen Grundlegung enthält, so liegt es mir fern, dem verehrten Mitherausgeber unserer Zeitschrift daraus einen persönlichen Vorwurf zu machen. Jedes Mißverständnis, das ein Buch hervorgerufen hat, zeigt dem Verfasser, daß er sich noch nicht deutlich genug ausgedrückt hat, um gegen Mißdeutung gesichert zu sein. Er kann also nur dankbar dafür sein, wenn solche Mißverständnisse zutage treten.

Es war mir überraschend, daß Steinmann, der ja im Gegensatz zu Schlatter nicht im unkritischen Realismus, sondern in der Kantischen Denkhaltung steht, das methodische Verfahren, das ich bei der Freilegung der letzten Fundamente anwende, genau in derselben Weise deutet, wie Schlatter in seinem Brief in der Zeitschrift „Pastoraltheologie". Weil ich zunächst das Ich-Es-Verhältnis künstlich isoliere und für sich ins Auge fasse, um dadurch deutlich zu machen, was die Du-Beziehung bedeutet, die unserem Wirklichkeitsbild das

Gepräge gibt, so meint auch Steinmann, das Du trete bei mir „als ein Störefried in die Ich-Es-Welt hinein" (48), und fragt: „Tritt nicht vielleicht das Du nur darum jetzt so störend dazwischen, weil bei der Konstruktion der Ich-Es-Welt von ihm in unzutreffender Weise abstrahiert wurde? War nicht vielleicht die ganze Konstruktion der Ich-Es-Welt ein Fehlgriff künstlicher Abstraktion?" (49) Er meint, er müsse mich daran erinnern, daß mir schon das Dasein der Jupitermonde und des Himalaja zeigt, „daß das Du in dieser meiner Welt schon immer gegenwärtig war, auf eine in keiner Weise unheimliche Art. Wir haben doch das alles vom Du her" (49). Weil ich dann nach derselben Methode schildere, was der Fall sein würde, wenn wir von Gott und damit von der letzten Sinngebung absehen, um dadurch zu zeigen, was die Wirklichkeit Gottes für uns bedeutet, so meint auch Steinmann, meine „Einstellung scheine dabei die zu sein, daß es zu Gott nur über die Verzweiflung geht" (50), was doch wirklich nicht so ohne weiteres als das Normative hingestellt werden könne.

Ich muß das Mißverständnis meiner ganzen Methode, das hier zutage tritt, durch ein ganz einfaches Beispiel anschaulich machen: Ein Lehrer besteigt mit seiner Elementarklasse einen neu errichteten Aussichtsturm, dessen Eisenkonstruktion auf einen Betonsockel aufmontiert ist, der tief in die Erde eingelassen ist. Er benutzt die Gelegenheit, um bei den Kindern das Verständnis für einige elementare Grundregeln von Hoch- und Tiefbau zu erwecken. Er möchte ihnen deutlich machen, warum der Sockel so breit und tief sein muß, wenn er imstande sein soll, das Eisengestänge zu tragen. Um das zu verdeutlichen, sagt er zu den Kindern: „Stellt euch zunächst einmal vor, der Sockel würde überhaupt fehlen, die Eisenkonstruktion würde direkt auf der Erde stehen. Was wäre die Folge? Nach dem Gesetz der Schwere müßte der Turm in die weiche Erde einsinken. Oder stellt euch vor, die Eisenkonstruktion würde nur auf einer kleinen Backsteinmauer ruhen. Was würde dann geschehen? Beim nächsten Unwetter würde der Turm seinen Halt verlieren und zusammenstürzen. Ihr seht also, der Sockel, auf den das Ganze gestellt ist, muß in einem ganz bestimmten, vom Architekten genau berechneten Verhältnis stehen zum Schweredruck, mit dem die Eisenkonstruk-

tion auf dem Fundament lastet." Während der Lehrer so mit seinen Schülern spricht, kommen einige Erwachsene vorbei. Sie haben nur die Hälfte des Gesprächs mit angehört und das Ende nicht verstanden. Nun sprengen sie das Gerücht in der Stadt aus, der Lehrer wolle mit Hilfe seiner Schulklasse den neu errichteten Aussichtsturm wieder einreißen, man habe ihn ja deutlich sagen hören, der Turm müsse zusammenstürzen, indem man den Sockel herauszieht.

Was ich in meinem ganzen Buch will, ist in der Tat dasselbe, was der Lehrer getan hat. Nur handelt es sich bei mir nicht bloß um einen Turm, sondern um das Seinsganze, das durch die Worte Ich-Du-Welt-Gott umschrieben ist. Dieses Seinsganze, in das wir hineingestellt sind, ist einem Bau vergleichbar, in dem die oberen Schichten auf den unteren ruhen und die ganze Struktur von einem Fundament getragen wird. Die Grundbeziehung, die das Ganze zusammenhält, ist also das Aufeinander-Ruhen, das sich Aufeinander-Gründen oder Einander-Voraussetzen. Dieser Strukturzusammenhang soll deutlich gemacht werden. Um aber klarzumachen, inwiefern eine Schicht des Seinsganzen, sagen wir einmal die Schicht A, die andere Schicht B voraussetzt, dazu muß notwendig das indirekte Verfahren angewandt werden, das der Lehrer anwendet, um den Schülern das statische Verhältnis zu veranschaulichen, durch das die verschiedenen Bestandteile des Turms zusammengehalten werden. Es muß im vollen Bewußtsein, daß dabei in „unzutreffender Weise", d. h. im Gegensatz zur wirklichen Lage, von einem Element der Wirklichkeit abstrahiert wird, die Annahme gemacht werden, es sei nur die eine Schicht A vorhanden, die andere Schicht B sei ausgeschaltet. Nur dadurch, daß diese fiktive Annahme gemacht und zu Ende gedacht wird, wird klar, was die Schicht B zum Seinsganzen hinzubringt, inwiefern dieses Ganze nur dadurch so ist, wie es ist, weil nicht nur A, sondern auch B da ist. Dieses indirekte Verfahren ist in der Geschichte des philosophischen Denkens immer wieder angewandt worden. Nur ein Beispiel: Kant will in der „Kritik der reinen Vernunft" nachweisen, daß die Identität des Selbstbewußtseins, durch das die Synthesis der Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt möglich wird, die notwendige Voraussetzung unseres Erfahrungsbildes ist. Das kann er nur zeigen, indem er den indirekten Weg einschlägt und

einmal „in unzutreffender Weise“ die Annahme macht, die Synthesis sei nicht vorhanden, und diese Annahme in ihre Konsequenzen verfolgt. Was wäre die Folge?, fragt sich Kant; und er antwortet: „Ich würde ein so vielfarbiges, verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin“ (Kant, Kr. d. r. Vern., Hendelsche Ausg. S. 142). Nur so wird der strukturelle Zusammenhang deutlich, der hier vorliegt. Es wird anschaulich, welchen Beitrag das identische Selbstbewußtsein zum Zustandekommen des Erfahrungsbildes liefert. Die „Verbindung“ liegt „nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes“ (143). Es ließe sich zeigen, daß die ganze kritische Methode Kants von diesem indirekten Verfahren beherrscht ist, ja daß alle größeren Entdeckungen der Philosophie und vor allem der Mathematik nur mit Hilfe dieser künstlichen Abstraktionsmethode gemacht worden sind. Was Steinmann über „die hypothetischen Konstruktionen, über das Verhältnis einer tatsächlich ungegebenen nur linearen Orientierung zu einer ebenso ungegebenen nur flächenhaften und dieser zu der uns allein wirklich zugänglichen des dreidimensionalen Raumes“ bemerkt (39), will ich gern aus der mangelnden Kenntnis der Geschichte der Mathematik entschuldigen, unter der wir Theologen leiden. Ohne das, was Steinmann hier hypothetische Konstruktionen nennt, wäre es nie zu den Entdeckungen der neueren Mathematik auf dem Gebiet der nicht-euklidischen Geometrie gekommen. Aber aus der kritischen Philosophie sollte dieses Abstraktionsverfahren auch uns Theologen bekannt sein.

Daß Steinmann den indirekten Weg, den ich einschlage, um strukturelle Zusammenhänge aufzudecken, durchweg mißversteht als eine Art Zerstörungswerk, als selbstmörderischen Versuch, sich selbst und anderen Menschen den Boden unter den Füßen wegzuziehen und sie ins Bodenlose stürzen zu lassen, das zeigt sich am deutlichsten darin, daß er den Abschnitten, in denen ich schon vor Einführung des Gottesgedankens das vorher künstlich Auseinandergenommene wieder zum Gesamtbild des Seinsganzen zusammensetze, nämlich die Abschnitte über das Du, über das Zusammensein mehrerer leiblicher

Wesen in einem Zeitraum, über das Schon-Sein der Welt infolge der Du-Beziehung, überhaupt gar keine Beachtung schenkt. Er hat den vorbereitenden Abschnitt über Ich und Welt, in dem von der wichtigsten Dimension bewußt abstrahiert war, mit dem Vorurteil gelesen, dieser Abschnitt enthalte meine ganze Metaphysik und Erkenntnislehre, hier werde die Frage beantwortet, was das Ich eigentlich sei, und wie es zum Eindruck einer ihm gegenüberstehenden Welt komme. Er liest aus diesem Abschnitt, weil er ihn aus dem Zusammenhang reißt, den „phantastischen Gedanken" heraus: „Bei Heim steigt die ganze Gegenstandswelt aus einem absoluten Dunkel empor und wird so mit allen ihren gegenständlichen Abgrenzungen erst durch den Unterscheidungsakt erzeugt" (46). „Heim möchte ... das Ich als irgendwie konstante und damit für sich existierende Größe ganz fortschaffen" (42/43). Er übersieht dabei völlig, daß in meinem Buch das Ich nacheinander in dreifacher Sicht auftritt und daß der Ichbegriff erst in der dritten und letzten Bedeutung zur Vollendung kommt. Das Ich wird zunächst in seiner elementaren Vorform als Glied des Verhältnisses zwischen Jetzt und Vergangenheit erfahren, dann erst konstituiert es sich in seiner personhaften Eigenart in der menschlichen Du-Begegnung, und endlich entdeckt es sich als ewiges Selbst im tiefsten Sinn in der Begegnung mit Gott. Durch diesen Gedankengang wird das Ich als „konstante und damit für sich existierende Größe" nicht nur nicht fortgeschafft; die Dimensionslehre, die ich entwerfe, ist vielmehr der einzige Weg, auf dem angesichts der heutigen Naturwissenschaft und Medizin, vor allem angesichts der Entdeckungen der Psychoanalyse und der Erforschung des Unterbewußtseins, das Ich als konstante nichtgegenständliche Realität noch festgehalten werden kann. Alle älteren Versuche, auch das, was Steinmann in seiner wertvollen Monographie über den religiösen Unsterblichkeitsglauben zu dieser Frage sagt, ist heute, im Zeitalter der psychoanalytischen Seelenforschung, nur noch schwer haltbar.

Die Abstraktion von der Du-Beziehung, in der sich der von Steinmann allein beachtete vorbereitende Abschnitt bewegt, hat also in Wahrheit nur den Zweck, genau das nachzuweisen, was Steinmann vermißt, wenn er sagt: „Es zeigt sich hier vielmehr, daß das Du in dieser meiner Welt schon immer gegenwärtig war. ... Wir haben doch

das alles vom Du her" (49). Über dieses Schon-Sein der Welt, die ich aus den Händen der anderen Ich in Empfang nehme, wird ja gerade ausführlich gesprochen. Die geheimnisvolle Doppelbeziehung, in der ich mit jedem Du stehe, sofern es mir einerseits in der Ebene der Gegenwart begegnet, anderseits aber seine Welt im Verhältnis des Vorher oder Nachher zu meiner Welt steht, wird ja eingehend behandelt. Der Sinn des ganzen Abschnitts ist gerade, zu zeigen, daß das, was wir objektive Wirklichkeit nennen, im Unterschied von den Gedanken und Vorstellungen, die wir selbst erzeugen, nur dadurch da ist, daß die Du-Beziehung als eigene Dimension des Seins neben dem Es-Verhältnis steht. Nur wenn das verstanden ist, haben wir den entscheidenden Schritt über Kant hinaus getan, ohne die Denkleistung Kants wieder zu verlieren und in den unkritischen Realismus zurückzufallen. Ich versuche in meinem Buch zum erstenmal, das Wirlichkeitsbild wenigstens einmal in den Hauptlinien zu zeichnen, das dann entsteht, wenn man, den Anregungen der Heideggerschen Philosophie folgend, Es-Verhältnis und Du-Beziehung zunächst scharf unterscheidet und dann beide Verhältnisse zum Verständnis des Seins-Ganzen zusammenschaut. Was sich dabei über den Sinn der Leiblichkeit und der Geschichte ergeben hat, hat im Kreis der Jüngeren besonders starke Zustimmung gefunden. Eine kritische Besprechung dieses Hauptabschnitts durch einen, der wie Steinmann die ganze Kantische Schulung mitbringt, wäre besonders wertvoll gewesen. Statt dessen wird alles dort Gesagte mit ein paar Zeilen erledigt, bzw. völlig übergangen. Da Steinmann den vorausgehenden Abschnitt über das Es-Verhältnis als die Darstellung meines gesamten Wirklichkeitsverständnisses mißverstanden hat, erscheint ihm alles weitere nur als nachträglicher Beleg dafür, daß in einem Weltbild, wie dem vorher entwickelten, das Du nur als Störefried auftreten kann. Weil Steinmann den Hauptabschnitt ignoriert, und sich auf Grund des propädeutischen Abschnittes über Ich und Welt ein Bild von meiner Gesamtposition zurechtgemacht hat, meint er, etwas gegen meine Anschauung gesagt zu haben, wenn er bemerkt, die Unterscheidungsfunktion mache doch nicht irgendwie von sich aus die Gegenstände. „Diese gegenständliche Welt besteht vielmehr dadurch, daß sich auf unser mannigfaltiges Betroffensein

der — wohl das Unterscheiden mit umschließende, aber nicht darin sich erschöpfende — Auffassungsakt richtet. Dann aber besteht wohl nicht diese gegenständliche Welt unabhängig von unserem Auffassen, wohl aber dasjenige, zu dem sie in einer Entsprechung steht, woher unser jeweiliges und mannigfaltiges Betroffensein kommt" (41/42). „Ohne das Betroffensein wäre für mich ‚meine Welt' nicht die ‚Außenwelt', die sie tatsächlich für mich ist. Die volle Entverselbständlichung der Welt des Ich gelingt Heim nur dadurch, daß er sie gänzlich aus der Unterscheidungsfunktion hervorgehen läßt" (42). Was Steinmann das Moment des unabhängig-von-mir-Daseins oder Betroffenseins nennt, das habe ich nicht etwa „an diesem Nächstliegenden vorbeigehend" (42) übersehen. Es steht bei mir nur an einer ganz anderen Stelle im Gesamtbild als bei Steinmann und wird dort sogar sehr viel stärker ausgewertet, als es von Steinmanns philosophischer Voraussetzung aus möglich wäre. Dort, wo Steinmann es sucht, in dem Abschnitt, der bewußt von der zentralen Du-Begegnung noch absieht, kann es bei mir noch nicht stehen. Denn die Unterscheidung zwischen Aktion und Passion, ohne die von einem Betroffensein nicht die Rede sein kann, ist nach meiner Darlegung immer nur zusammen mit der Du-Beziehung da. Solange wir diese auslassen, stehen wir vor einem Geschehen, das gegenüber der Unterscheidung von Tun und Leiden, Selbst-schaffen und Betroffenwerden noch neutral ist. Wir stehen noch diesseits dieses ganzen Gegensatzes. Die Welt wird also, solange wir vom Du absehen, weder vom Ich erzeugt, wie Steinmann, genau wie Schlatter, hartnäckig allen Protesten zum Trotz interpretiert, noch wird das Ich von etwas betroffen. Es können hier vielmehr nur die neutralen Worte „Geschehen", „Hervorgehen" angewandt werden. Das Erzeugen sowohl wie das Betroffenwerden hat seine Stelle bei mir erst dort, wo die Du-Beziehung in Sicht kommt. Hier aber treten diese beiden Verhältnisse in den Mittelpunkt. Denn nun sage ich: Im lebendigen Gegenwartszustand der Wirklichkeit, in dem sich das Geschehen noch nicht objektiviert hat, erfahre ich die Wirklichkeit als etwas passiv auf mich Einstürmendes, mit dem ich mich aktiv auseinandersetze. Im Nahkampf der unmittelbaren Gegenwart, der immer Willenskampf ist, wird die Wirklichkeit als zermalmende

Macht erfahren. Natürlich lassen sich ernste Einwände gegen meine Deutung des Betroffenseins erheben. Man kann fragen, ob nicht von vornherein beides klar auseinandergehalten werden müsse, was bei mir in fließendem Übergang zueinander steht, das Betroffensein durch unpersönliche Gegenstände der sogenannten Außenwelt, und die Begegnung mit Willensmächten. Aber darin, daß das Erlebnis des Betroffenseins durch ein unabhängig von mir Seiendes zustande kommt, das hinter jedem Auffassungsakt steht, bin ich mit denen einig, die das Betroffensein in der herkömmlichen Weise interpretieren. Ich würde nur behaupten, daß bei meiner Deutung das Betroffensein viel stärker und lebenswahrer zur Geltung kommt, während mir die herkömmliche Unterscheidung von Personen und Sachen von einem vorgefaßten Personbegriff aus konstruiert erscheint. „Das Aufmerken auf den besonderen Inhalt des Betroffenseins im Auffassungsakt des Wahrnehmens und Empfindens" (44) ist auch nach meiner Meinung „eine eigentümliche Verdeutlichung dieses Betroffenseins" (45). Es geht ganz unmittelbar aus dem Betroffensein hervor. Beides wird keineswegs „auseinandergerissen". Es hängt organisch aufs engste zusammen. Denn der Lebensvorgang besteht ja eben in dem fortwährenden Übergang aus der unmittelbaren Begegnung in den Niederschlag dieser Begegnung im objektiven Bild. Als objektives Bild kann meiner Meinung nach allerdings nur das gegenübertreten, was jeweils entschieden ist, also bereits objektive Gestalt angenommen hat. Meine „unerhörte Gleichung" zwischen Ich-Es und Gegenwart-Vergangenheit hat also Steinmann zwar temperamentvoll abgelehnt als „Konstruktion" und „Gnosis", als einen Gedanken, bei dem wir „ins Bodenlose fallen". Diese temperamentvolle Ablehnung ohne ruhige Prüfung erklärt sich daraus, daß Steinmann meint, in der Gleichung: Ich-es = Gegenwart-Vergangenheit sei alles enthalten, was ich über das Wesen des Ich zu sagen habe. Sachliche Einwände gegen jene Gleichung sind in Steinmanns Aufsatz nur zwei enthalten. Der erste ist der, das unmittelbare „Betroffensein" komme dabei nicht zur Geltung. Dieser ist nach dem Gesagten hinfällig, denn dieses Moment wird ja bei mir nicht nur nicht mißachtet, sondern steht sogar an entscheidender Stelle. Der zweite sachliche Einwand richtet sich gegen meine ganze Definition

der Gegenwart als Unentschiedenheit, durch die natürlich auch die erste Definition des Ich mitbetroffen ist. Steinmann meint, dieser ganze Begriff der Gegenwart und der entsprechende Gegenbegriff der Vergangenheit passe nur „auf die aktuelle Gegenwart des vor praktische Entscheidungen gestellten Menschen" und sei „ganz ersichtlich . . . von da aus konstruiert". Zu meinem Erstaunen sieht Steinmann die einfache Tatsache nicht, die mir bis jetzt noch niemand bestritten hat, daß über jedes Ereignis, mag es nun die Tat eines Menschen sein oder ein Vulkanausbruch oder eine Kometenbahn oder ein Vorgang im Innern eines Atoms (vgl. die neuesten Atomtheorien), die Akten erst in dem Augenblick geschlossen sind, da es nicht mehr zukünftig, sondern abgeschlossen ist. Wir mögen das Ereignis auf Grund der aus der bisherigen Erfahrung abgeleiteten Naturgesetze noch so sicher vorausberechnen, sein wirklicher Verlauf steht erst dann fest, wenn es nicht mehr rückgängig zu machen ist. Bis dahin ist es „unentschieden". Diese Tatsache darf auch Steinmann im Kampf gegen Heims Konstruktionen nicht wegkonstruieren. Sonst kommen wir in die Nähe eines Fatalismus, der es einem Christen ein für allemal unmöglich machen würde, im Glauben zu sagen: „Die rechte Hand des Herrn kann alles ändern", d. h. nicht bloß menschliche Entscheidungen, sondern den ganzen Naturlauf.

Die bisher erwähnten Einwände Steinmanns betrafen allgemein philosophische Fragen, die für das zentrale Anliegen der Theologie wenigstens im großen Ganzen nicht von entscheidender Bedeutung sein mögen. Der theologisch wichtigste Einwand Steinmanns richtet sich nun aber gegen die Art, wie ich den Gottesgedanken einführe. Zunächst zeigt sich auch hier das grundlegende Mißverständnis meines methodischen Verfahrens, von dem ich am Anfang gesprochen habe. In der „philosophischen Grundlegung" ist es nicht meine Absicht, praktische Theologie zu treiben, also einen positiven oder negativen Weg zu zeigen, auf dem ein Mensch zu Gott kommt, also die Frage zu entscheiden, ob „es zu Gott nur über die Verzweiflung geht" oder durch ungebrochene Bejahung des Lebens. Was untersucht werden soll, ist nur das Verhältnis, in dem das letzte Fundament des Seins-Ganzen zu allen übrigen Voraussetzungen des Denkens und des Lebens steht. Die Tatsache, daß, um das Bild vom Turm noch

einmal zu gebrauchen, der Sockel tatsächlich die Eisenkonstruktion des Turmes trägt, kann im praktischen Leben auf ganz verschiedene Weise zum Bewußtsein kommen. Es kann vorkommen, daß tatsächlich ein Zerstörungswerk zu dieser Erkenntnis führt. Der Sockel wird herausgezogen, der Turm stürzt zusammen und wird durch eine neue Grundsteinlegung wieder aufgebaut. Aber in den meisten Fällen bedarf es keiner Katastrophe, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen. Es genügt vielleicht, wenn Menschen, die während eines Sturmes ruhig und sicher auf dem Turm stehen und die Aussicht genießen, die leisen Schwankungen fühlen, in die der Turm durch den Sturmwind versetzt wird, und dann mit dankbaren Gefühlen sagen: Wie fest muß die Betongrundlage sein, daß sie diesen Sturm aushält! Aber nicht einmal ein Sturm ist unbedingt notwendig, um das statische Verhältnis zwischen dem Turm und seinem Fundament zum Bewußtsein zu bringen. Die Dankbarkeit für die unerschütterliche Grundlage, auf der das Ganze ruht, kann auch bei völliger Windstille über uns kommen. Wir brauchen uns nur an die Möglichkeit zu erinnern, vor der wir durch den soliden Unterbau bewahrt sind, die aber Wirklichkeit werden könnte, wenn das ganze Gebäude von Anfang an auf eine schlechtere Grundlage gestellt worden wäre. Die philosophische Grundlegung kümmert sich nicht um die Frage, auf welchem der drei Wege es dem Menschen zum Bewußtsein kommt, daß er nur Ruhe findet, wenn er, wie Kierkegaard sagt, sich mit seinem Leben und Denken durchsichtig gründet auf den, der ihn gesetzt hat. Die philosophische Überlegung hat nichts aufzubauen, sie hat aber auch nichts zu zerstören oder wegzuschaffen. Sie hat nur das statische Verhältnis deutlich zu machen, in dem in allen diesen Fällen das letzte Fundament zu allen übrigen Voraussetzungen steht. Dieses Verhältnis, also die Tatsache, daß wir auf Gott gegründet sind oder Gott voraussetzen müssen, läßt sich nun aber schlechterdings nicht anders deutlich machen als dadurch, daß gezeigt wird, in welcher Lage wir wären, wenn wir von Gott absehen, ihn also einklammern müßten, einerlei ob diese Möglichkeit für uns eine ernste Bedeutung hat oder nur eine theoretische Möglichkeit bleibt. Wenn mein Denken und Leben seine letzte Begründung in Gott hat, dann heißt das mit anderen Worten: Wenn Gott nicht wäre, so würde

mein Dasein ohne Begründung sein, es würde also sinnlos sein. Jene positive und diese negative Aussage sind nur zwei Seiten derselben Sache. Der Standpunkt, von dem aus Steinmann mich bekämpft, leidet unter einer verhängnisvollen Unklarheit. Auch er bejaht den Satz, daß „die Imperative des geistigen Lebens nicht in sich selbst ein Letztes sind", sondern „alleine von Gott her ihre letzte und tiefste Begründung finden" (33). Darin sind wir also völlig einig. Aber er meint nun, man könne diese positiven Sätze aussprechen, ohne damit zugleich den negativen Satz zu bejahen: Ohne Gott würde jenen Imperativen ihre letzte und tiefste Begründung fehlen. Er meint, die Aufgabe wäre, das Verständnis für die letzte Begründung aller Voraussetzungen in Gott dadurch zu vertiefen, daß man diese Begründung „in positiver Weiterführung" deutlich macht; dazu sei wirklich nicht nötig, „sie zuerst einmal so ganz negativ zu behandeln und all ihren Geltungswert ins Unsichere zu ziehen" (33). Nun fällt es mir ja nicht ein, den Geltungswert der letzten Voraussetzungen überhaupt ins Unsichere zu ziehen. Es handelt sich nur um den Geltungswert, den sie losgelöst vom Gottesglauben für sich in Anspruch nehmen. Aber auch wenn wir, wie Steinmann wünscht, von der unbezweifelbaren Geltung der letzten allgemein anerkannten Axiome ausgehen, um zu zeigen, daß der Glaube an diese anerkannten Geltungswerte die Wirklichkeit Gottes bewußt oder unbewußt voraussetzt, so kann auch diese „positive Weiterführung" doch immer nur darin bestehen, daß gezeigt wird: Dieser Geltungswert wäre fraglich, wenn Gott nicht wäre; Gott wird also dabei stillschweigend vorausgesetzt. Wenn die letzten Imperative des Geisteslebens auch ohne Gott genau so unerschütterlich sind, also durch sich selbst gelten, dann kann niemand positiv zu der Überzeugung weitergeführt werden, daß sie „alleine von Gott her ihre letzte und tiefste Begründung finden". Denn, wenn sie auch unabhängig von Gott in sich selbst ruhen, dann können wir nicht behaupten, sie seien in Gott begründet, wenn das Wort „begründen" überhaupt noch einen deutlichen Sinn haben soll. Wir dürfen höchstens sagen, sie gelten zwar durch sich selbst und bedürfen überhaupt keiner Begründung, aber für den, der an Gott glaubt, erhält diese Geltung hinterher noch einen gewissen religiösen Stimmungsgehalt.

Nun wendet Steinmann gegen meinen Nachweis, daß die letzten Geltungen ohne Gott ins Bodenlose fallen, vor allen Dingen ein, es fehle bei diesem Unterfragestellen vor allem jede „sachliche Begründung" (30), es sei ein „leeres Spiel mit unvorstellbaren Möglichkeiten" (29), der wirkliche Ernst des Fragens gehe dabei gerade verloren, außerdem sei die denkende Selbstzersetzung des Denkens ja selbst eine Denkleistung, das Denken, das sich selbst in Frage stellt, sei also ein Widerspruch in sich selber (35).

Wenn eine Skepsis, die auch vor den letzten Voraussetzungen nicht Halt macht, und ein Relativismus, der alle Setzungen des Denkens relativiert, wirklich nur ein leeres Gedankenspiel wäre, der „Leerlauf einer unendlichen Reflexion" (31), der jeder sachlichen Begründung entbehrte, so wäre allerdings schwer begreiflich, daß diese relativistische Bewegung seit der Zeit der Sophisten immer wieder hervorgebrochen ist und zeitweise gerade die ernstesten Denker (z. B. Augustin) ergriffen hat, Menschen, denen man „strenge Sachlichkeit der Erkenntnisbemühung" wirklich nicht absprechen kann. Wenn der Relativist zunächst auf Grund der Entwicklung der Astronomie und Physik unser Raum- und Bewegungsbild als ein nur von einer bestimmten Perspektive aus gültiges Bild ansieht, an dessen Stelle auch ein anderes treten könnte, wenn er dann mit Oswald Spengler den weiteren Schritt tut und diese perspektivische Auffassung auch auf die letzten Axiome des Geisteslebens, also die Grundlagen unserer Mathematik und Logik überträgt, so ist diese große, durch die Jahrhunderte hindurchgehende Gedankenbewegung eben nicht bloß der „Leerlauf einer unendlichen Reflexion", sie hat vielmehr eine sehr ernste „sachliche Begründung". Die einzige Gewißheit, die die unbegründbaren Axiome unseres Denkens haben, ist ja die Evidenz, mit der sie einem bestimmten Kreis von denkenden Menschen, die sich miteinander verständigen können, einleuchten. Nun wissen wir aber aus reicher Erfahrung, daß es Menschen genug gibt, die wir als pathologisch bezeichnen, denen Dinge mit zwingender Evidenz „einleuchten", die wir, die wir uns als normal ansehen, als fixe Ideen ablehnen. Das Bewußtsein der Evidenz, mit dem sich einem bestimmten Kreis von denkenden Menschen gewisse Grundwahrheiten aufdrängen, ist also an sich noch kein zwingender Beweis

dafür, daß nicht, wie Spengler annimmt, eine andere Kultur möglich wäre, in der Menschen eine Mathematik auf anderen Grundlagen aufbauen könnten, auf Axiomen, die ihnen mit derselben Evidenz einleuchten würden, wie uns die unsrigen. In diesem Grenzgedanken, der sich uns mit sachlicher Notwendigkeit aufdrängt, sobald wir die Unbeweisbarkeit unserer letzten Axiome eingesehen haben, liegt kein Widerspruch des Denkens mit sich selbst, wie Steinmann im Anschluß an Rickert meint. Denn das Denken an diese letzte Möglichkeit ist eben nicht nur kein Standpunkt, sondern auch keine „ganz bestimmte Haltung", wie Steinmann meint (34), vielmehr eine Bewegung, die das Denken beständig über das hinausführt, was es soeben noch als letzte Voraussetzung erkannt hat. Gerade in seiner höchsten Leidenschaft erkennt das Denken seine eigene Grenze und muß das immer wieder in Frage stellen, was es soeben als unbezweifelbar bejaht hat. Das würde selbstverständlich auch von dem rationalen Schema gelten, das ich aufstelle. Es hätte also gar keinen Sinn, mit einem solchen Schema zu arbeiten, wenn die Skepsis die einzige Haltung wäre, die uns möglich ist. Aber der ganze Abschnitt über die unendliche Reflexion will ja nicht, wie Steinmann die Sache mißversteht, das Denken überhaupt zersetzen und zergrübeln, um einem blinden Autoritätsglauben Raum zu schaffen. Was zersetzt werden soll, ist nur das Denken ohne Gott. Es soll gezeigt werden, daß jedes Denken, das nicht der skeptischen Selbstzersetzung anheimfällt, Gott als letzte Sinngebung des Denkens stillschweigend voraussetzen muß. Ist Gott Wirklichkeit, dann ist die Skepsis überwunden. Da alle Wesen vor Gott stehen und von ihm ihr Denkorgan empfangen, so entsteht von da aus auch die Gemeinschaft, die das Denken zwischen diesen Wesen herstellt, so daß sie sich wirklich verständigen können.

Weil Steinmann den Nachweis, daß wir ohne Gott zur skeptischen Selbstzersetzung des Denkens geführt werden, aus dem Zusammenhang herausreißt, in dem er steht, und als selbstmörderische Zersetzung des Denkens überhaupt deutet, darum meint er, ich widerspreche mir selbst, wenn ich das Denken zersetze und doch selber denke und rationale Schemata anwende. Das letztere ist bei mir sogar noch in stärkerem Maße der Fall, als Steinmann annimmt.

Denn, wenn ich das Denken als Unterscheidungsfunktion bezeichne, so richtet sich das ja nur gegen die Meinung, wir könnten uns der Erkenntnisgegenstände bemächtigen, und nicht gegen das „Verbinden" und „Zusammennehmen" des Erkannten (37). Denn das Ordnen der verschiedenen Unterscheidungsverhältnisse, z. B. des gegenständlichen und des dimensionalen Unterschieds, und das dabei notwendige Zusammennehmen des Zusammengehörigen ist ja nur die andere Seite der Unterscheidung des Verschiedenen. Beides setzt voraus, daß unsere Unterscheidungs- und Ordnungsfunktion einen Sinn hat. Das ist aber nur der Fall, wenn wir auch unseren Erkenntnisakt vor Gott vollziehen.

Weil Steinmann dieses letzte Ziel meiner Ausführungen außer acht läßt, darum traut er mir auch, ähnlich wie Schlatter, die in sich unmögliche Anschauung zu, nur im Neuen Testament rede Gott, alles Übrige, das Naturgeschehen wie das menschliche Geisttum sei „gottlose Welt", in der sich Gott überhaupt nicht kundgeben könne (34). Diese Anschauung ist ja schon deshalb in sich unmöglich und unvollziehbar, weil uns ja gerade das Neue Testament, wenn wir glauben, daß darin Gott redet, selbst immer wieder sagt, daß Gott sich auch in der Natur kund gibt und Herr der ganzen Menschengeschichte ist. Hier werden zwei ganz verschiedene Fragen durcheinandergeworfen. Die eine Frage ist die, in welchen Geschehnissen wir Gottes Kundgebungen vernehmen, wenn uns Gottes Wirklichkeit einmal aufgegangen ist. Die zweite Frage ist, wie uns Gottes Wirklichkeit selbst gewiß wird. Wenn Gott uns Wirklichkeit geworden ist, dann ist es ganz selbstverständlich, daß wir in allem Geschehen Gottes Wirken erkennen. Das Geistesleben der Menschheit ist dann keine „lediglich menschliche Angelegenheit", sondern immer zugleich eine Entfaltung der göttlichen Schöpfung. Von hier aus wird alles Naturgeschehen und Geistesleben nicht etwa „radikal entleert" (32), vielmehr erhalten beide im Licht des Schöpferglaubens einen höheren Wert als im Idealismus. Eine ganz andere Frage ist aber, wie wir in die Haltung hineinkommen, in der uns die Augen für Gottes Allwirksamkeit aufgehen. Da ist es allerdings die christliche Überzeugung, daß wir nur als Glieder der Gemeinde Jesu zur vollen Gottesgewißheit gelangen. Warum das so ist, und wie sich von da aus die Fragen der Erkennt-

nis lösen, das konnte im ersten Band meines Buches nur angedeutet werden. Denn hier kam es allein darauf an, zu zeigen, daß wir ganz notwendig auf die allgemeine Kategorie der Offenbarung geführt werden, sobald uns die letzte Dimension erschlossen ist und nun das Verhältnis deutlich werden soll, in dem diese zu den innerweltlichen Beziehungen steht. Daß der „Akzent der Ewigkeit" nach christlicher Überzeugung gerade an dieser Stelle liegt und an keiner anderen, das ist für das Verständnis der Kategorie der Offenbarung, um die es hier zunächst geht, noch unwesentlich. Die Lage ist genau dieselbe, wenn, wie Steinmann andeutet, die Stelle, wo wir den Anruf Gottes hören, nicht erst die Heilsgeschichte im biblischen Sinn des Wortes ist, sondern das ganze menschliche Geistesleben. Um die Aussage zu machen, das Geisttum der Geschichte sei keine „lediglich menschliche Angelegenheit, die ihre ganze Existenz im Menschen und nur vom Menschen her hat", der Mensch stehe in ihr „schon unter einem göttlichen Anruf" (32), dazu hat Steinmann das, was ich die „dimensionale Spaltung" genannt habe, genau so nötig wie ich, wenn er auch in seiner Dogmatik dafür einen anderen Ausdruck einsetzt. Denn er steht wie ich vor der Frage, wie eine Erscheinung wie z. B. das menschliche Geisttum, das, von der einen Seite gesehen, ganz im biologischen und historischen Kausalzusammenhang steht und vom Menschen herkommt, gleichzeitig das Medium eines Anrufs Gottes sein kann, ohne daß die eine Aussage die andere ausschließt. Seit dem Ende des massiven Supranaturalismus mit seinem Nebeneinander von Wunderkausalität und Naturgeschehen hat die ganze neuere Theologie die doppelte Betrachtungsweise, die wir dabei auf ein und dasselbe Ereignis anwenden, die natürliche Erklärung und die religiöse Deutung, einfach nebeneinander gestellt; und der säkularistische Mensch der Gegenwart, der diese doppelte Buchführung der Theologie nicht begreift, hat daraus den Schluß gezogen, die religiöse Deutung könne nur ein subjektives Gefühl sein, das mit der objektiven Wirklichkeit, welche die wissenschaftliche Welterklärung feststellt, nichts zu tun habe, die Glaubensaussagen der Theologie hätten also nur psychologische oder pathologische Bedeutung. Wenn ich in meiner Dimensionenlehre einen Versuch gemacht habe, einem denkenden Menschen der Gegenwart wenigstens

einmal den Zugang zum Verständnis jener doppelten Betrachtungsweise zu ermöglichen, so mag das Schema, das ich dabei angewandt habe, von manchen Schwierigkeiten belastet sein und der Klärung bedürfen. Aber Steinmann hätte im Interesse der Zukunft seiner eigenen Theologie gut daran getan, sich wenigstens zunächst einmal um das Verständnis des „abstrakten Schematismus" der Dimensionen und besonders des gewiß nicht ganz einfachen Begriffs der dimensionalen Spaltung zu bemühen, statt das alles ohne jede Begründung mit der Behauptung abzutun, schon meine Darstellung der räumlichen Dimensionsverhältnisse sei nichts als eine hypothetische Konstruktion, die tendenziös erfunden sei, um die von mir behauptete Paradoxie der Glaubensaussagen zu unterbauen — „der etwas aufmerksame Leser ahne aber schon hier, wo es damit hinaus wolle" (39).

Ich habe es absichtlich vermieden, die Darlegungen meines Buches mit einer Polemik gegen die mannigfaltigen philosophischen Grundlegungen zu beginnen, die die bisherige Theologie der verschiedenen Richtungen für ausreichend gehalten hat. Ich wollte nicht mit der üblichen Aufräumungsarbeit beginnen, ehe ich nicht wenigstens einen Plan für den Neubau vorgelegt habe, der mir angesichts der heutigen Geisteslage notwendig erscheint. Aber wenn die älteren Theologen auch künftig im Gefühl der Sicherheit ihrer eigenen Position die Arbeit, der ich mich unterzogen habe, weil sie von der bisherigen Theologie versäumt worden ist, als eine völlig überflüssige Konstruktion ablehnen, ohne sich die Mühe zu nehmen, meinen philosophischen Gedankengang zunächst einmal bis zu Ende mitzudenken, so könnte es eines Tages notwendig sein, zum Gegenangriff überzugehen und die „hypothetischen Konstruktionen", auf denen die Gebäude der bisherigen Theologie ruhen, auf ihre Haltbarkeit zu untersuchen *).

*) Das Gespräch wird im 3. oder 4. Heft von Steinmann fortgeführt werden. D. H.

Besprechungen.

Karl Müller: 200 Jahre Brüdermission. I. Bd.: Das erste Missionsjahrhundert. Herrnhut, Missionsbuchhandlung 1931. VIII u. 380 S. geb. Mk. 8.—.

Am 21. August dieses Jahres gedenkt die Brüdergemeine — und mit ihr die evangelische Christenheit — der Aussendung der ersten Herrnhuter Missionare nach St. Thomas vor 200 Jahren. Jene beiden Männer, der Töpfer Leonhard Dober und der Zimmermann David Nitschmann, waren zwar nicht die ersten Heidenboten des Protestantismus. Schon das 17. Jahrh. sah die ersten ernsthaft zu nehmenden Missionsversuche in der Bemühung der puritanischen Pilgerväter um Christianisierung der Indianer, die Arbeit John Elliots; seit 1721 war Hans Egede unter den Eskimos in Grönland tätig; Halle hatte seine Heidenboten in dänisch Ostindien. Und doch hat namentlich die deutsche evangelische Christenheit Anlaß, jenes 21. August 1732 in ganz besonderer Weise zu gedenken. Hier brach der Drang, auch den Heiden die Botschaft von Jesus Christus zu bringen, hervor aus dem Glaubensleben einer ganzen christusverbundenen Gemeine. Und die Boten dieser Missionsgemeine gingen in fast stürmischem Antrieb mit immer neuem Beginnen hin in alle Welt; es war der Anbruch der die ganze Heidenwelt umspannenden Missionsarbeit, die von da ab bis in unsere Tage ihren Fortgang genommen hat. — Auch in unserer Zeitschrift dieses Jubiläums wenigstens mit einigen Zeilen zu gedenken, gibt uns das Buch von Müller Anlaß. Es handelt von diesem Aufgang einer neuen Zeit; zugleich führt es uns weiter durch das ganze erste Jahrhundert der von Herrnhut aus getriebenen Missionsarbeit. Ein kurzer 1. Teil berichtet in knappen Zügen, wie Herrnhut zur Missionsgemeine wurde. Auf eine weiter ausgeführte besondere Darstellung des „Heimischen Missionslebens" der Gemeine hat der Vf. verzichtet. Das Besondere dieser Anfangszeiten der Herrnhuter Mission war ja, daß hier nicht innerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft ein gesonderter Behandlung zugängliches „heimisches Missionsleben" vorhanden war; sondern diese Gemeine lebte als Ganzes ihr religiöses Leben zugleich als Missionsgemeine. Eine Darstellung des heimischen Missionslebens hätte sich darum auswachsen müssen zu einer Gesamtdarstellung der Geschichte der Brüdergemeine in ihrem ersten Jahrhundert. Das aber ist eine Aufgabe für sich. — Der weitaus umfassendste, 2. Teil des Buchs gibt uns ein anschauliches und

lebendiges Bild sowohl von den zahlreichen Missionsversuchen wie auch von den bleibenden Missionsgründungen des ersten Herrnhuter Missionsjahrhunderts. Wir bekommen dabei zugleich einen lebhaften Eindruck davon, wie elementar der Missionswille hier zur Tat drängte. Der Stoff ist nicht streng chronologisch, sondern nach den in Angriff genommenen Missionsgebieten geordnet; anders als so ließ sich eine übersichtliche Darstellung ja auch nicht geben. Die Darstellung beruht auf gründlicher Benutzung archivalischer Quellen. Dabei wird nichts beschönigt oder verschwiegen; wir lernen auch die menschlichen Schwächen der Sendboten und die Fehler der Arbeit kennen. Besonders hervorzuheben ist die sachliche und gerecht abwägende Behandlung des Streites der Brüdermissionare mit Egede. Gerade diese Art der Behandlung läßt aber zugleich die schlichte Größe und das Mächtigsein Christi in aller vorhandenen menschlichen Schwachheit deutlich heraustreten. — Ein letzter Teil handelt von den Missionsgedanken und -problemen des behandelten Zeitabschnittes und gibt so dem im zweiten Teil Dargestellten seine letzte Zusammenfassung und prinzipielle Durchleuchtung. Es ist der Vorzug dieser Ausführungen, daß der Vf. hier nicht selber Missionstheorie treibt, sondern die damals lebendigen Missionsgedanken und die damals auftauchenden Probleme sorgfältig und eindrücklich herausarbeitet.

Herrnhut. Th. Steinmann.

Rudolf Otto, Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis). XI, 334 Seiten. Mit 3 Abbildungen. M. 6.50, kart. 7.50, Lein. 9.—. **Sünde und Urschuld** und andere Aufsätze zur Theologie. XI, 248 Seiten. M. 4.50, kart. 5.50, Lein. 7.—. Beide Bände 5. und 6. Auflage von „Aufsätze, das Numinose betreffend", Teil I—II. München 1931. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Die Aufsätze, die Otto dem Buch über das Heilige beigab, waren schon in der 4. Aufl. auf 2 Bände angewachsen. In der neuen 5. Aufl., die wie die 20. des „Heiligen" in dem Verlag von Beck erscheint, zeigen sie nicht nur eine starke Vermehrung, sondern auch eine andere Gruppierung. Der 1. Band, der dem Buch über das „Heilige" inhaltlich am nächsten steht, enthält 9 neue Stücke (z. B. „Religionskundliche und theologische Aussagen", „Steigende und sinkende Numina", „Spontanes Erwachen des Sensus numinis", „Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte"; Indisches). Der 2. Band will ebenfalls Ergänzung des „Heiligen" bleiben, zugleich aber in seiner neuen erweiterten Gestalt zum ersten Male die Grundlinien von Ottos Theologie andeuten; neu sind vor allem die Stücke: „Rettung aus Verlorenheit nach Luther" (iustificatio per fidem), „Der neue Aufbruch des Sensus numinis bei Schleiermacher", „Rationale Theologie gegen naturalistischen Irrationalismus", „Zur kultischen Gestaltung". — Möchten die Grundlinien bald in einer wirklichen Darstellung von Ottos Theologie aufgehen!

Stephan.

Die „Deutsche Theologie" und Luthers „Freiheit eines Christenmenschen".

Ein Vergleich.

Von Pastor Professor D. Wilhelm Thimme in Iburg.

Ein Vergleich zwischen dem gewichtigen Büchlein des ungenannten Frankfurter Deutschherrn und dem berühmten Traktat des Reformators legt sich uns aus zwei Gründen nahe. Erstens verkörpern beide Schriften ihren Typus in verhältnismäßig hoher Reinheit. Das gilt besonders von der Erstgenannten. Sie ist die edelste Perle, besser gesagt, der mit größter Sorgfalt geschliffene Edelstein deutscher Mystik. Ohne die metaphysischen Hintergründe im mindesten zu verleugnen, ist sie doch weit praktischer und man darf wohl sagen auch frommer als der allzu spekulations- und problemlüsterne Meister Eckhart. Dabei stellt sie die Mystik in entschieden strengerer Form dar als Tauler, bei dem, wie mir scheint, bereits vorreformatorische, ja pietistische Tendenzen wirksam werden, und in weit reinerer als Seuse, der zu tief in Vulgärkatholizismus und romantischer Erotik verstrickt bleibt. Man wird zugeben müssen, daß Luthers Traktat nicht ganz so repräsentativ für den reformatorischen Standpunkt ist, wie die Schrift des Frankfurters für die deutsche Mystik. Seine Darlegungen sind nicht hundertfach erwogen und in langer Meditation gereift und geklärt, wie wir das von denen des Deutschherren annehmen dürfen, sondern rasch konzipiert und mit gewohnter Sturmeseile niedergeschrieben. Luthers reformatorische Gedanken haben hier noch nicht alle Hüllblättchen oder Eierschalen mönchisch asketischer und mystischer Denkweise abgestoßen, und der geniale, von mächtiger Intuition zeugende Versuch, zusammenfassend auszusprechen, was

ihm als christliche Heilsbotschaft aufgegangen war und ihn im Innersten bewegte, ist noch nicht voll gelungen. Hin und wieder greift er vorbei, bedient sich unzulänglicher Kategorien, sagt nicht ganz, was er doch sagen will. Gleichwohl ist auch hier der neue Typus charaktervoll herausgearbeitet.

Zweitens haben beide Schriften die gleiche Absicht, den gleichen Leitgedanken. Man könnte, wir werden das noch sehen, die Deutsche Theologie auch betiteln: „Von der wahren christlichen Freiheit", andrerseits aber hätte Luther sein Büchlein auch eine „deutsche Theologie" nennen können. Denn „es ist eyn kleyn büchle, ßo das papyr wirt angesehen, aber doch die gantz summa eyniß christlichen leben drynnen begriffen, ßo der synn vorstandenn wirt", Sendbrief an Papst Leo X., W. A. VII 11. Oder aber er hätte ihr auch den Titel geben können, den H. Büttner für die Deutsche Theologie vorschlägt, „Büchlein vom vollkommenen Leben". Ja, er hätte schreiben können, es handle von der Vergottung des Menschen — das ist nach G. Siedel, dem neusten Herausgeber[1]) der „Theologia Deutsch", das eigentliche Thema des Frankfurters —; denn im lateinischen Text lesen wir am Schluß des ersten Teiles: Hac forma Dei (per fidem) obtenta, a. a. O. 65, oder noch besser, es handle vom „Christusleben". Wie nämlich nach der Deutschen Theologie das Leben des Gottesfreundes auf Erden als Christusleben zu charakterisieren ist, so gewinnt auch nach Luthers „Freiheit" der Gläubige Anteil nicht nur an Christi Königs- und Priesterstellung, sondern auch an seinem Heilandswirken.

Wir werden uns im folgenden davor zu hüten haben, daß wir nicht etwa Luthers Schrift von der Freiheit am Maße der deutschen Mystik messen, wie das Büttner getan hat[2]). Ebensowenig dürfen wir umgekehrt verfahren. Sondern jede Schrift ist an ihrem eigenen Maße, d. h. an ihrem eigenen immanenten Ideal zu messen[3]).

---

1) Theologia Deutsch. Mit Einleitung über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik. Nach Luthers Druck von 1518 hrsg. von G. Siedel, Gotha 1929.

2) In der Einleitung zu seiner 1907 erschienenen Ausgabe der Deutschen Theologie (Verlag Eugen Diederichs), S. VI f.

3) Die Deutsche Theologie wird im folgenden nach dem von H. Mandel abgedruckten Text der zweiten Lutherausgabe von 1518 (Leipzig 1908) zitiert,

1. Jede Religion und alle ihre Ausdrucksformen, wenn sie irgend Charakter und Stil besitzen, werden beherrscht von ihrem Gottesgedanken. Er ist ihr leitendes Haupt, er ist auch das Herz, das Zentrum ihres Blutkreislaufs. Das trifft in hervorragender Weise für die Deutsche Theologie zu. Wuchtig und eindrucksvoll stellt sie ihren Gottesgedanken an die Spitze. „Sanctus Paulus spricht: ‚wen das volkomen kumpt, ßo vernichtiget mann daß unvolkommen unde das geteilte'. Nun merck, was ist daß volkumen unnd das geteilte? Das volkommen ist eyn weßenn, das yn yhm und yn seynem wesen alles begryffen und beschlossen hatt, und an (= ohne) das unnd außwendig dem kein wars weßen ist, unnd yn dem alle ding yr wesen hand. Wann es ist aller ding wesen unnd ist yn yhm selber unwandelbar und unbeweglich und wandelt und bewegt alle andere ding." Man hat den Eindruck, daß an Stelle des sächlichen Begriffs „das Vollkommene" nur mit einem gewissen Zögern später der maskuline Gott eingeführt wird; Kap. 1 findet sich „Gott" nur in dem großen Einschub des Uhlschen Textes. Das genannte vollkommene, alles in sich befassende und, wie wir in Kap. 1 weiter hören, alles aus sich hervorquellen lassende Wesen ist „das Eine". „Nu mocht man fragen: was ist aber dis eyn? Ich sprich: es ist gut oder gut geworden (interessant dies „oder gut geworden". Die Meinung ist, das eigentliche Wesen des Einen sei wohl noch jenseits des Guten), und doch weder dies gut noch das, das man genennen, bekennen oder gezeigen kan, sundernn alle und uber alle. Auch darff das nit yn die seel kummen, wan es bereyte darinnen ist. Es ist aber unbekant", Kap. 9. Es ist das ewige, ungeschaffene Licht, Kap. 29, das ewige Gut, Kap. 4, 9, 10, 11 usw. Es ist weder dies noch das, sondern alles, und über alles. „Sieh, were nu got etwas, diß oder das, ßo wer er nit all und uber alle, als er ist, und ßo wer er nit die war volkomenheit. Und darumb ist got und ist doch weder diß noch das, das creaturen als creaturen bekennen oder genennen, gedencken oder

---

den ich im Vergleich mit dem von W. Uhl veröffentlichten Text der Handschrift von 1497 für zweifellos ursprünglicher halte. Darin bin ich durch den gegen G. Siedel, den letzten Verfechter des Luthertextes, gerichteten Aufsatz K. Müllers in der Ztschr. f. Kg. 1930 trotz mancher zutreffender kritischer Einzelbemerkungen desselben nicht irre gemacht.

sprechen mugen. Und darumb, were got, als er gut ist, das gut oder diß gut, ßo were er nit alles gut und über alles gut, und ßo wer er nit das einfeltig und volkumen gut, das er doch ist", Kap. 30. Vgl. vor allem noch Kap. 34 und 41 (S. 65, 26 ff. und S. 82, 6 ff.).

Diese Aussagen über Gottes Wesen — nur die wichtigsten sind zusammengestellt — weichen keineswegs vom orthodoxen Lehrtypus ab. Sie schließen die übliche Trinitätslehre, die in ihren Grundzügen in Kap. 29, desgleichen am Schluß des Büchleins (allerdings nur im Luthertext) einwandfrei zum Ausdruck kommt, nicht aus, sondern ein. Denn daß das All idealiter in Gott, genauer im göttlichen Logos, beschlossen und darum seinem wahren Wesen nach gut und göttlich sei, ist unveräußerlicher Bestandteil der offiziellen trinitarischen Metaphysik, und daß die Kreatur aus Gott „geflossen" sei, eine wenn auch im Grunde heterodoxe, so doch auch bei den orthodoxesten Theologen gebräuchliche Ausdrucksweise. Freilich soviel wird man sagen müssen: Spezifisch christliche Züge weist dieser Gottesgedanke nicht auf, er ist, für sich genommen, mehr neuplatonisch als christlich [1]). Unser Autor empfindet auch kein Bedürfnis, ihn etwa durch Hinweis auf biblische Offenbarung oder kirchliche Tradition noch zu begründen oder zu stützen. Er ist ihm augenscheinlich ohne weiteres schlechterdings einleuchtend, überzeugend, zwingend. Es kann sich nur fragen, ob und inwiefern er nach dem Vorbild der üblichen katholischen Theologie christlich aufgefüllt, bzw. ergänzt wird, und ob und inwieweit die praktische Frömmigkeit des Frank-

1) Vom neuplatonischen weicht dieser Lehrtyp ab nicht durch größere Transzendenz des Gottesgedankens — denn die neuplatonische Transzendenz ist nicht zu überbieten —, sondern dadurch, daß die christliche Spekulation neben dem großen Kreislauf, der Gott und Welt bei absoluter Geschiedenheit zu einer relativen Einheit verbindet, auch den engeren konzentrischen Kreis kennt, in dem das göttliche Leben sich in sich selbst zusammenschließt. Der Logos gewinnt so einen eigentümlich widerspruchsvollen Doppelcharakter, da er einerseits im Vollsinn der Wesensgleichheit Gott ist, auf der andern Seite gleichwohl die Überleitung von Gott zu den Kreaturen darstellt. Aufs Ganze gesehen liegt das doch vom biblischen Gottesglauben so weit ab, daß man eher von einer interessanten und keineswegs besonders glücklichen Variante des Neuplatonismus als von etwas spezifisch Christlichem reden kann. Aber freilich, orthodox thomistisch ist das alles, und den bezüglichen Darlegungen Siedels S. 52 ff. kann ich mich nur anschließen.

furters infolgedessen nicht nur vom neuplatonischen, sondern auch vom christlichen Gottesgedanken beherrscht wird.

Wir stellen fest, daß die Deutsche Theologie oft von Gottes Wollen und Wirken redet, also eine Sprache spricht, die zum neuplatonischen Typ schlecht paßt. Aber hier gilt es behutsam sein, daß wir den Sinn der Rede nicht verfehlen. Wenn unser Mystiker vom Willen Gottes spricht, so denkt er — wenn wir die Aussagen, die das Wollen Gottes in den Menschen betreffen, zunächst zurückstellen — an den „einfåltigen, ewigen Willen Gottes“, Kap. 25, der ausschließlich auf eins gerichtet ist: „Nu wil der ewig will, das anders nichtz gewolt oder geliebet werde dan das ware gut“, Kap. 42. Vertieft man sich in dies Kapitel, so findet man, daß hier in einem doppelten Sinne von Gottes Willen geredet wird. Zunächst in einem engeren und eigentlichen Sinne als dem auf sich selbst, freilich nicht als sich selbst, sondern als gut, gerichteten Gotteswillen. „Und in der warheit, in dißer weis suchet, meynet und liebet sich das war, volkumen gut, und darumb findet es sich“, S. 86, 22 ff. Das wäre also das in den Prozeß innergöttlichen Lebens eingebaute Willensmoment. Sodann freilich auch in einem weiteren, uneigentlichen Sinn. Gott will auch, „das niemant anders wollen sol dan ich oder on mich, und on meinen willen sol kein wille sein“, S. 85, 26 f. Man kann vielleicht sagen, daß der Frankfurter hier von der neuplatonischen zur christlichen Linie einbiegt, muß aber hinzufügen: Wenn wir seine Aussagen nur ganz voll nehmen dürften! Wir müssen vielmehr einschränken: Ein Gotteswille, der irgendwie auf die Menschen wirkt, ist dieser Wille jedenfalls nicht. Von einem Gericht etwa über den falsch eingestellten Menschenwillen ist keine Rede. „Daz war gut ubersicht eim einfeltigen alberen menschen, das nit pessers weißt und lest im also wol geschehen als im ymmer geschehen mag, und also vil gutes er empfahen mag, das gan im got zumal wol“, S. 86, 29 ff. Ich glaube, die eigentliche Meinung des Autors zu treffen, wenn ich sage: Der ewige, in sich selbst zurückstrebende Gotteswille sendet gleichsam seine Strahlen aus, von denen berührt und angezogen, nicht gezwungen, die Menschenseelen in den göttlichen Willensstrom eintauchen und emporgetragen werden. „Und als gleich in der warheit alle weßen wesenlich eins sind in dem volkumen wesen und alle gut ein gut in dem einen . . ., also solten

alle willen ein will sein in dem eynen volkumen willen und kein wille on den einen", S. 85, 29 ff. Auf alle Fälle stellen die Beiworte „einfältig und ewig" sicher, daß an eine göttliche Willensaktualität nur im Sinne eines actus purus zu denken ist.

Was aber das Wirken Gottes anlangt, so kennt der Frankfurter Deutschherr — in dem Punkte zeigt er bemerkenswerte Konsequenz — nur das Wirken Gottes in den Kreaturen, also, um es noch einmal zu sagen, kein Wirken auf die Kreaturen, und zwar ein rein geistliches Wirken, dessen Sinn und Zweck kein andrer ist, als daß die Kreaturen wieder zu ihrem göttlichen Ursprung zurückkehren, so daß Gott wieder zu dem Seinen kommt[1]). So besonders im folgenden wichtigen Passus, der von dem in den Kreaturen, sc. im Menschen, wirkenden Gotteswillen handelt. „Hie sol man aber etwas mercken und besunder von dem willen. Der ewig will, der in got ursprunglich und wesenlich ist und on alle werck und wurcklichkeit, derselb will ist in dem menschen oder in der creatur wurcklich und wollende: wan dem willen gehort zu und ist sein eigen, das er wöllen sol. Was solt er anders? Er wer anders vergebens, solt er kein werck haben. Und dis mag on creatur nit geschehen. Darumb sol creatur sein und gott wil sie haben, daß diser will sein eigen werck dar yn hab und wurck, der in got on werck ist und sein muß", Kap. 49, vgl. Kap. 29 und 30. So heißt es denn verschiedentlich, daß Gott im Menschen erkenne, wolle und begehre, so Kap. 5. Es ist die Rede davon, daß die Gottheit oder auch wohl Gottes Wille und Geist im Menschen „yren gewalt, willen und werck" habe, Kap. 15, oder „were sein gewaltig und wurcket und tete und ließ mit ym und auß ym, was und wie er wolte" Kap. 20. Man fragt nicht ohne Erstaunen: Kennt unser Mystiker nicht die Schaffung und Erhaltung der Welt als Werk Gottes? Die Antwort muß lauten: Es scheint nicht so. Der „Schöpfer" wird zwar sechsmal im Uhlschen, aber nur ein einziges Mal, nämlich S. 34, 9, im Mandelschen Texte genannt. Man darf daraufhin zweifeln, ob er in der ersten Niederschrift überhaupt vorkam. Im übrigen bleibt

1) „Da bekeme got alles des seinen", S. 94, 2, vgl. S. 60, 29 f., „das es sich seins eigens da bekennen mag". Dazu S. 92, 29 f. „von dem sie sind (nämlich Vernunft und Wille), des sind sie auch, und dem sollen sie gelassen sein und wider daryn fließen".

es bei der mehrfach mit Nachdruck abgegebenen Erklärung: Um zu wirken, bedarf Gott der Kreatur. Demnach heißt es wohl: „Darumb sol creatur sein und gott wil sie haben“, aber mehr auch nicht, und von dem Willen in der Kreatur wird etwas zweideutig gesagt: „den man einen geschaffen willen heist“, Kap. 49. Also kann streng genommen die Kreatur — trotz dieses ihres Namens! — nicht selbst ein Werk Gottes genannt werden. Das geschieht auch nicht, sondern sie ist aus Gott „geflossen“ wie der Glanz aus dem Feuer, so Kap. 1 am Anfang und Schluß [1]). Es ergibt sich also folgende Vorstellung. Durch Ausströmen oder Ausstrahlung aus Gott entsteht die Kreatur, die als Kreatur zerteilt und von dem gottfeindlichen Triebe beherrscht ist, die Vereinzelung, das ich, du, mein, mir, mich festzuhalten. Aber in dieser Kreatur, erst durch ihr Dasein ermöglicht, setzt nun, in der Weise wie vorhin beschrieben, göttliche Aktivität, d. h. jener ewige und einfältige Gotteswille, der sich im Medium der Kreatürlichkeit aktualisiert, ein mit dem Ziele, alles Getrennte wieder zur Einheit zurückzuführen. Man wird urteilen müssen, ein im wesentlichen neuplatonischer Gedankengang.

Aber, so fragen wir weiter, erhält nicht der Gottesgedanke durch das Liebesmotiv deutlich christliche Prägung? Gewiß, der Deutschherr lehrt: Gott will einem jeglichen das Beste, er möchte den Menschen gern helfen usw., Kap. 32. Wie das jedoch geschieht, zeigt Kap. 53—55, wo vom Zug des Vaters zum Sohne gehandelt wird. Dort hören wir, daß das ewige Gut sich dem Menschen „als in eim plick oder in eim zuck“ offenbart, wodurch das Begehren geweckt, der Mensch gezogen und gereizt wird, sich dem vollkommenen Gut zu nahen, vgl. auch Kap. 10. Nicht von einer göttlichen Liebestat, sondern von der, wie wir sagen dürfen, stets gleichen, unveränderlichen geistigen

1) Hier soll nicht behauptet werden, daß der Frankfurter die Schöpfung leugne. Er leugnet überhaupt keinen Artikel des christlichen Glaubens. „Wan die glaubet yeder man und ein yechlich christen mensch gemeinicklich, sundig und selig, pöß und gut“, Kap. 46. Was behauptet wird, ist nur dies, daß der christliche Schöpfungsglaube nicht in seine Gedankenreihe paßt und darum stillschweigend, mit oder ohne Absicht, übergangen wird. Ist also der Frankfurter ein Ketzer? Nach dem katholischen Ketzerbegriff nicht. Aber ist nicht dieser Begriff allzu äußerlich gefaßt? Tatsächlich war er ein großer „Ketzer“.

Strahlung Gottes [1]) ist also die Rede. Das heißt, Gott ist jedermann mit seinem Lichte nahe. Das Licht zündet in empfänglichen Gemütern, flammt empor, strebt nach seinem Ursprung. Wo es keine Stätte findet, kann es nicht wirken, von weiterem Gericht ist nicht die Rede. „Auch ist gottes eigenschaft, daz er niemant zwingt mit gewalt, zu thun oder zu lassen, sunder er laßt einen yeglichen menschen tun und lassen nach seinem willen, es sey gut oder pöß, und wil niemant widersteen", Kap. 31. Dazu die bereits zitierte Stelle aus dem Schluß von Kap. 42 und den Einschub des Uhlschen Textes in Kap. 1.

Aber freilich, eine Gedankenreihe führt nun doch über das bisher Gesagte in eigenartiger Weise hinaus. Nicht Gott wie er an sich ist, wohl aber wie er in der Kreatur, die sein Organ geworden, wie er im Christusleben wirksam ist, empfindet Leid, unaussprechlichen Jammer über die Sünde. Von aktiver Gegenwirkung gegen die Sünde verlautet auch hier nichts, wohl aber von bitterem, das ganze gottmenschliche Leben füllendem Herzeleid. Wir werden das Nähere bei Darstellung des Christuslebens noch hören, konstatieren aber schon hier die Abweichung von der eigentlich mystischen Linie. Und man muß sagen: Es ist doch nur schlechte, abstrakte Theorie, daß der ewige Gott von diesem Gefühl wirklich teilnehmender Liebe unberührt bleiben soll. Faktisch gewinnt der Gottesglaube des Mannes erst durch diese Betrachtungsweise christlichen Gehalt und Lebendigkeit.

Wir sehen, trotz des theoretischen Monismus geht tatsächlich ein Riß durch die Welt, wie sie unser Mystiker schaut und erlebt, und dabei müssen wir noch einen Augenblick verweilen. Wir hören aus seinem Munde zunächst die üblichen, aus dem Neuplatonismus stammenden, von Augustin übernommenen Gedanken, daß alle Kreaturen, alle Dinge gut sind, soweit sie sind. Als solche bilden sie das Paradies, die Vorstadt des Himmelreiches und sind Weisung und Weg zu Gott, Kap. 47, der ihr wahres Wesen ist. Sofern sie nun aus Gott geflossen sind, sind sie unvollkommen, geteilt, und als solche letzten Endes wesenlos. Das Geteilte, sagt die Deutsche Theologie, „scheint etwas, diß oder das", Kap. 1, „es ist nit war weßen", ib. Soweit bleibt der Monismus gewahrt, obschon man auf die Frage: Woher

1) Nicht zu verwechseln mit der vorhin erwähnten „schöpferischen" Ausstrahlung.

dieser seltsame Schein, woher diese Entleerung und Entmächtigung des Seins? hier so wenig wie in Indien oder sonstwo eine Antwort erhält. Aber nun hören wir von einem aufregenden und widersinnigen Geschehen: Statt zum Sein, aus dem sie geflossen, zurückzustreben, will die Kreatur in ihrer Vereinzelung verharren, liebt, sucht, begehrt sich selber, ihr eigenes Bestes, verstrickt und verhaftet sich ganz in Ichheit und Selbheit und wird so böse. Die stolzen freien Geister aber, die sein wollen wie der ewige Gott, beweisen grade dadurch, daß sie noch im Bann der Ichheit und Selbheit liegen. Es ist nicht nötig, für diese das ganze Büchlein durchziehenden Gedanken einzelne Belegstellen zu sammeln.

Aber wie geht das zu? Hierauf antwortet der Custos der Deutschherrn etwa: Das kommt von dem falschen Licht. Aber damit ist natürlich nichts geholfen, denn das falsche Licht ist nach dem großen Kap. 38 auch nichts anderes als Natur, die sich selbst erwählt, nicht nur betrügt, sondern auch betrogen ist. Ebensowenig führt uns der nicht seltene Hinweis auf den Teufel oder den bösen Geist weiter. Denn damit wird ebenfalls kein neuer Faktor eingeführt, „dann falsch liecht das ist teufel, und teufel ist das liecht", und „darumb ist der teufel und natur eins", Kap. 41. Die Deutsche Theologie erlaubt es infolgedessen nicht, die Schuld der Sünde auf den Teufel abzuschieben. „Undanck, schanden und ewig ungluck und verdampnus hab der mensch, das er dar zu taug und bereit ist und gestattet, das der teuffel und falscheit und lügen . . . yren willen und gewalt . . . yn ym haben mügent, und das er yr hauß und yr wonung ist", Kap. 15. Die Schuld der Sünde bleibt also auf dem Menschen liegen, der sich vom Vollkommenen zum Geteilten und Unvollkommenen und zumeist zu sich selber, dem winzigen Teilstück, kehrt, der das Gute, das er hat oder tut, Wesen, Leben, Erkennen, Vermögen sich selbst zueignet und „annimmt" und damit Gottes Ehre antastet, Kap. 2 und 4. Des Menschen Schuld ist es auch, wenn er sich nicht auf den Geist Gottes vorbereitet, Kap. 20. Sünde ist Ungehorsam, Kap. 13 f. Sünde ist Eigenwillen, Kap. 32, 42, 47. „Aber sund ist anders wollen oder begeren oder lieb han den got. Und das wollen ist nit wesen, darumb ist es auch nit gut. Kein ding ist gut dan alsvil es in got und mit got ist. Nu sind alle ding wesenlich in got und wesenlicher dan

in ym selber; darumb alle ding gut sind nach dem wesen; und wer icht, das nit wesenlich in got were, daz were nit gut. Sich, nu ist das wollen und begeren, das wider gott ist, das ist nit in got; wan got mag nit wollen oder begeren wider got oder anders dan got. Sich, darumb ist es pöß oder nit gut oder auch nichtes nicht", Kap. 45. Aber mag immerhin die Sünde, metaphysisch betrachtet, nichts sein, wie ist es zu erklären, daß etwas, das wesenhaft gut und göttlich ist, Böses, Gottwidriges will? An diesem Punkt zeigt sich bei dem Frankfurter eine gewisse Unsicherheit. In Kap. 5 bemerkt er, das „Annehmen" komme von Wahn oder Unwissenheit. Kap. 48 aber verbietet er es überhaupt, danach zu fragen, wie der verhängnisvolle Baum in das Paradies gekommen, wie der Eigenwille entstanden sei. Er zieht sich hier auf den heimlichen Rat und Willen Gottes zurück, den man nicht neugierig und hoffärtig zu ergründen suchen soll. Ist, fragen wir, mit diesem kurzen, scheuen Hinweis auf die Prädestination nicht die Willensfreiheit des Menschen als letzte Ursache der Sünde aufgehoben? Wir müssen feststellen, daß dies jedenfalls nicht die Absicht unsers Autors ist. Gott zwingt niemand mit Gewalt, hörten wir bereits in Kap. 31, und Kap. 50 und 51 fügen hinzu: „Nu ist unter aller freyheyt nichtz also frey als der will", und „nu ist der mensch in der zeit zwischen hymelreich und der hellen und mag sich keren, zu welchem er wil". So bleibt es dabei, daß Sünde des Menschen Schuld und Gott an ihr unschuldig ist, Kap. 38 (S. 76, 57).

Auch von Erbsünde ist wenigstens andeutungsweise die Rede, wenn es heißt, daß wahrer Gehorsam in Adam untergegangen sei, Kap. 13, oder daß alle Menschen auf sich selber und auf Untugend und Bosheit geneigt und gekehrt seien, Kap. 24. So ist die Selbstabwertung und Selbstverurteilung des Gottesfreundes, der in wahrer Reue steht, die denkbar schärfste. Er „findet sich selber alßo pöß und unwirdig alles des guttes und trostes, das ym von got oder von den creaturen geschehen mag, sunder nit anders den eyn ewig verdamnenn und verlören sein und dunckt sich auch desselben unwirdig seyn", Kap. 11 und 24. Das stimmt durchaus zu dem unendlichen Jammer, welchen der Gottesfreund, in dem Christus Gestalt gewonnen hat, über die Sünde der Mitmenschen empfindet. Es ist so wie bereits gesagt: Trotz des theoretischen Monismus klafft in

der Welt, in der wir leben, ein schrecklicher Riß, und unser Mystiker macht keinen Versuch, ihn durch die bekannte ästhetische Betrachtungsweise, die dem Kirchenvater Augustin so geläufig war (im großen Weltgemälde dürfen die düsteren Schatten nicht fehlen), zuzudecken. Beides aber scheint mir für die deutsche Mystik kennzeichnend zu sein: Entschiedenes Festhalten an der monistischen Alleinheitstendenz, die sich zum mindesten so weit vorwagt, daß die pantheistische Konsequenz drohend und berückend ins Gesichtsfeld tritt, daneben aber ein ernstes und tiefes sittliches Gefühl, das sich weder in abstrakte Nichtigkeitsspekulation auflösen noch ästhetisch beschwichtigen lassen will und eine seltsame Spannung und Unausgeglichenheit sowohl in das Weltbild wie in die religiöse Stimmung hineinträgt.

Nach diesen grundlegenden Ausführungen, die etwas eingehender gehalten sein mußten, ergibt sich der Typus praktischer Frömmigkeit von selbst und kann mit kürzeren Strichen gezeichnet werden. Worin besteht die Erlösung? In nichts anderem als daß man sich entledigt vom vielfältig zerteilten Dasein und zu allermeist von sich selber und zurückkehrt zu dem einen, wahren Wesen und Gut, um mit ihm vereinigt zu werden. Die Vereinigung beschreibt Kap. 25: „Was ist nu die einigung? Nit anders dan das man lautterlichen und einfelticlichen und gentzlichen yn der warheit einfeltig sey mit dem einfeltigen, ewigen willen gottes oder auch zumal on willen sey und der geschaffen wille geflossen sey yn den ewigen willen und daryn versmeltzet sey und zu nichte worden, alßo das der ewig will alleyn daselbst wolle, thun und laß." Das ist mit anderm Wort Vergottung [1]). Sie wird in einer Fülle von Stellen gelehrt und gefordert, vgl. besonders S. 100, 31 ff.; S. 11, 25 ff. Dieser Vollendungszustand wird nun nicht etwa als bloße selige Kontemplation verstanden — die Stellen am Schluß des 13. und 14. Kapitels des Uhlschen Textes, die das beschauliche Leben als höchstes Ziel hinstellen, weichen von dem Lehrtypus des Frankfurters auffällig ab —, sondern, wie wir bereits hörten, als völlige Einigung mit dem göttlichen Willen, so daß der Mensch, soweit er überhaupt noch Selbständigkeit besitzt, nichts ist als Gottes Werkzeug, dasselbe was die Hand

---

1) Auch hier kein Abweichen vom orthodoxen Lehrtyp, vgl. Siedel, S. 60.

für den Menschen ist, Kap. 10, 56, Haus und Wohnung der ewigen Güte, Kap. 15. Oder vielmehr alle geistigen Tätigkeiten in der Menschenseele, Wissen, Wollen, Lieben, Begehren, sind nunmehr Gottes und nicht des Menschen, Kap. 5, 30. Gewiß besteht eine Priorität des Erkennens — auch in dieser Hinsicht ist unser Mystiker guter Thomist — aber kein Licht ohne Liebe. Das wahre Licht weckt die wahre Liebe, es kann nicht anders sein, Kap. 16, 39 f. Dann steht der innere Mensch unbeweglich in Gott, während der äußere dem inneren in allen Stücken Gehorsam leistet, Kap. 26. „Da wirt und ist ein genügte und ein stil sten, nicht zu begeren mer oder mynder, zu wissen, zu haben, zu leben, zu sterben, zu seyn oder nit zu sein, und was das ist, das wirt und ist alles ein und gleich", Kap. 41. Dies Idealbild ist freilich nur in Christus volle Wirklichkeit geworden, vgl. das originelle Kap. 7 von den zwei Augen Christi. In uns andern bleibt ein unendliches Verlangen: Näher mein Gott zu dir! „Dennocht bleibt yn yhn ein begerung, yn selbs zu einem vortgang und nehunge zu dem ewigen Gute, das ist: zu einer nehern bekentniß und hitziger liebe und clarer beheglicheit und gantzer untertenickeit und gehorsams", Kap. 10. Immerhin, jeder Mensch kann diesem Ideal so nahe kommen, „das er gotlich und vergottet heyßet und ist", Kap. 14, vgl. Kap. 38 Ende. Dann ist auch bei ihm das Hochgefühl des Besitzens lebendig, er steht grundsätzlich über dem Gesetz (der „ee"). „Wan was man mit disen oder auch mit allen creaturen hilff oder rede, worten und wercken uberkommen oder geschicken mag auff den ewigen weg und zu dem ewigen leben, daz hand sie alles bereyte", Kap. 28. Es versteht sich von selbst, daß in diesem realen Vergottungsprozeß die Sündenvergebung keine wesentliche Rolle spielt. Sie wird in unserm Büchlein nur einmal erwähnt und zwar als eine selbstverständliche Folge der Umkehr zum wahren Gehorsam, Kap. 14. An dem Bewußtsein der Gnade Gottes ist überhaupt nicht viel gelegen. Ob man hier auf Erden trostlos und verzweifelt sich mitten in der Hölle und Verdammnis zu befinden meint, wenn man sich nur demütig in Gottes Willen ergibt, ist kaum weniger recht und gut, als wenn man bereits die himmlische Seligkeit in Gott genießt, und beide Zustände mögen oft miteinander wechseln, Kap. 11. Es ist das eine Art von erhabenem Indifferentismus.

Wie wird nun dies Heil unser eigen? Doch nein, so darf man nach der Deutschen Theologie nicht fragen; denn würde es „eigen", so wäre es kein Heil mehr. Man soll ja nichts Eigenes haben und haben wollen, Kap. 51. Also fragen wir richtiger: Wie kommt das Vollkommene? Antwort: „Wenn es, als ferre als muglich ist, bekant und enpfunden unnd geschmeckt wirt yn der seel", Kap. 1, ähnlich Kap. 9. Das darf natürlich nicht in genießerischem Sinne mißverstanden werden. Niemand kann mit größerem Ernst gegen alles Genießenwollen protestieren als der Frankfurter. Er schilt: „Wir wollen allzeit haben, daß unß daß süßß umb den schnabel gestrichen werde, also daß wir yn unß grossen geschmack, luste und sussigkeit entpfinden", Kap. 10 (nach dem in diesem Fall zweifellos authentischen Uhlschen Text). Niemand kann nachdrücklicher fordern, daß das Gute allein um des Guten willen geliebt und getan werde und daß alle Lohnsucht von Übel sei. Empfinden und schmecken besagt hier nichts weiter als des Ewigen teilhaftig werden, nimmt genau den Platz ein, an dem im Gedankengefüge der Reformatoren der Glaube steht. Der Glaube der Deutschen Theologie ist dagegen nichts anderes als Fürwahrhalten auf Grund von Autorität, also grade kein Teilhaftigwerden, infolgedessen auch nicht mit Liebe verbunden, Kap. 42, vgl. 47. Unmißverständlich wird betont, daß sich des Menschen Seele beim Empfang des Heils schlechthin passiv verhalten muß, Kap. 3. Wohl, man soll sich darauf vorbereiten. Aber auch das ist nicht eigenes Werk. Es genügt vielmehr, daß man mit Ernst und Fleiß nach der Bereitung trachtet, dann wird Gott selbst uns bereiten, Kap. 20. Und auch dieser Begehrung muß man ganz ledig stehen, darf sich ihrer nicht annehmen, Kap. 10. Mit andern Worten, auch das Begehren ist allein von Gott gewirkt und zwar durch das Ziehen des Vaters [1]) zum Sohne, von dem Kap. 54 psychologisch so einsichtsvoll zu reden weiß, S. 99, 19 ff.

Die Vergöttlichung beginnt mit einem ersten Aufleuchten der himmlischen Wahrheit, worauf alsbald der warme Pulsschlag des

1) Zur Erklärung des Begriffs „Vater": „Bey dem vater verstee ich daz volkumen, einfeltig gut, das da all ist und uber all und on daz und außwendig dem kein war wesen noch kein war gut ist", und: „Sich, wan dis volkumen ungenant fleußt in ein geberende person, da in es gepirt seinen eingeporen sun und sich selber darinn, so nennet man es vatter", Kap. 53.

Fühlens und Wollens und weiterhin die lebensvolle Wechselwirkung von Offenbarung und Begehrung einsetzt. Es ist ein Prozeß, der nie zum Abschluß kommt. Er wird kurz in den herkömmlichen Stufen der Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung, Kap. 12, aber auch wohl so geschildert, daß man auf der Stufenleiter der Kreaturen, von denen die am höchsten stehen, in welchen das ewige Gut allermeist scheint, leuchtet, wirkt, emporsteigt und sich mit Fleiß an die hält, die am besten sind, also vor allem Weisheit, Wahrheit usw., bis man endlich, sich vom Äußeren zum Inneren wendend, den Übersprung ins Vollkommene tut, Kap. 6 (13 im Uhlschen Text), 54 f. Mit diesem „Übersprung" ist wohl der Blick ins Ewige gemeint, womit der Geschmack ewigen Lebens verbunden ist. Davon lehrt Kap. 8 unter Berufung auf Dionysius, daß er schon in diesem Erdenleben möglich sei, wenn auch — nach Kap. 7 — nicht so, wie Christus ihn hatte, sondern nur so, daß während das rechte Auge in die Ewigkeit blickt, das linke geschlossen bleibt, mit andern Worten, nicht ohne eine gewisse Vergewaltigung der Natur.

Im allgemeinen — das steht für die Deutsche Theologie fest — bleibt der Gottesfreund während seines Erdenlebens auf einer Übergangsstufe stehen. Sie heißt das „Christusleben" und ist gottmenschliches Leben in irdischer Erscheinung und Gestalt. Vom Vater gezogen erkennt man, daß man nur durch das Christusleben zur Einigkeit kommt und nimmt es darum willig auf sich, Kap. 54. Der Natur, und Selbheit das bitterste, ist es doch das beste, edelste und liebste, Kap. 16. Das Christusleben besagt, daß man nichts an sich duldet, sei es Begehrung, Liebe, Lust, Meinung oder Gedanken, sei es Tun und Lassen, Reden, Schweigen, Wachen, Schlafen, Gehen, Stehen, was sich für ein gottmenschliches Dasein nicht ziemt, Kap. 52, vgl. 19. Es besteht in wahrem Gehorsam, Kap. 13 f., in williger Unterwerfung unter Weise, Ordnung, Gesetz, die man an sich nicht nötig hätte, denen man sich aber um der Schwachen willen, die sie nötig haben, fügt, Kap. 24, 28, 37. Es ist ein tätiges Leben, wenn auch nicht grade von starkem Tätigkeitsdrang beseelt — „wan der mensch muß auch etwan etwas tun und zu schicken han, die weil er lebt" — und frei von ängstlichem Hasten, Kap. 25, 37. Es ist keineswegs der Schmerzempfindung entrückt, gleicht es doch dem Leben Christi vor

und nicht nach seiner Auferstehung, Kap. 27. Es ist ein Leben in grenzenloser Liebe, einer Liebe, die sich alles, aber auch alles gefallen läßt, die willig ist, wie es mehrfach heißt, alle Dinge zu leiden, bes. Kap. 21 — „wer got leiden sol und wil, der muß und sol alles leiden, das ist got und sich selber und alle creaturen, nichtz außgenomen" —, die alle Dinge liebt und stets des Nächsten, und wäre es der Todfeind, Bestes im Auge hat, Kap. 31. So antwortet Christus auf den Verrat mit mildem Freundeswort, „gleich als gott auß der menscheit sprech: Ich pyn eyn lautter, eynfeltig gůt, alßo mag ich auch nit wollen, begeren, gegunnen, getun oder geben dan gut; sol ich dir deines ubels und deiner poßheit lonen, das muß ich mit gute thun, wan ich pin oder hab anders nichtz", ib. Ein Leben in wahrer Demut und geistlicher Armut, Kap. 33, ein Leben voll des innerlichsten Kummers und Erbarmens über die Sünde der Mitmenschen, z. B. Kap. 35 und 24 (S. 52, 6 ff.). Nähme man es ohne Liebe um Lohnes willen auf sich, wäre es bitter und sauer. Aber „es wirt nit gehabt darumb, das man nutz da mit schaff oder etwas da mit uberkome, sunder von liebe umb sein adel, und das es got alßo lieb und wert ist". „Und die liebe macht das leben leicht und nit swer und das es gernn gehabt und willicklich getragen wirt", Kap. 36.

Dies also ist das „liebliche Christusleben", dessen Beschreibung den mittleren Teil des Büchleins, Kap. 13—36, füllt. Es ist charakteristisch, daß man bei diesen Schilderungen meist nicht weiß, ob in erster Linie an Christus selbst oder an seine Nachfolger gedacht ist. Spezifisch christlich ist an dem Christusleben nicht der „Gehorsam", denn darunter ist nach Kap. 13 nichts anderes zu verstehen als frei ohne sich selber zu stehen, kurz zum Ausdruck gebracht in dem mottoartigen Wort: „Bis lautterlich und gentzlich an dich selber", Kap. 20. Auch nicht die „Demut", denn was Kap. 33 als solche schildert, ist im wesentlichen das Bewußtsein der Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit als Kreatur. Eher schon die unbegrenzte Liebe. Doch auch das kann nur mit vorsichtiger Einschränkung gesagt werden. Denn die in dem wahrhaft ergreifenden 31. Kapitel beschriebene Liebe ist doch im wesentlichen unwandelbare, durch nichts zu erbitternde, wahrhaft göttliche Herzensgüte, wie sie von Laotse und Buddha ganz ähnlich gelehrt worden ist, die darum auch den Feind gütig behandelt und

— worauf der ganze Nachdruck liegt — ihm nicht widersteht, weil sie sich selbst treu bleiben muß. Christliche Liebe ist dagegen die auf ein positives Rettungsziel, zuhöchst das Reich Gottes, hinarbeitende Liebe, und mit solch dürftigen und wenig betonten Wendungen wie, der vergottete Mensch wolle seinen Feinden wohl und tue ihnen das Beste, Kap. 31, oder — ganz vereinzelt — er begehre die Seligkeit aller Menschen, Kap. 10, wird der Frankfurter diesem Ideal um so weniger gerecht, als er mit Nachdruck ausschließt, daß dem Gottesfreunde des Nächsten Persönlichkeit je wichtig werden könne. „Wan got sol und will allein lieb gehabt sein“, Kap. 44. So spricht Mystik, nicht Christentum. Am ehesten erscheint mir noch als christlich der bittere Gram, nicht über das Leid der Welt, das geradezu großartig ignoriert wird — „da wirt anders nichtz geclaget dan sunde oder ist anders kein leid“, Kap. 35, 41 — sondern über die Sünde der Menschheit. Wenn ein Mensch es gewahr wird, wie sehr Gott der Ungehorsam zuwider ist, möchte er, wenn es möglich wäre, gern hundert Tode erleiden, um einen einzigen Menschen von seinem Ungehorsam zu befreien, Kap. 14. Wenn es möglich wäre — daß und inwiefern es möglich sein könnte, daß und inwiefern etwa es durch Christi Tod ermöglicht sein könnte, wird weder hier noch in Kap. 35, wo man es erwarten müßte, klar gesagt. Das Christusleben bleibt bei schmerzhaftem Mitgefühl, Jammer und Klage stehen. Ein Riß geht durch die Welt. Was kann, wer ihn wahrnimmt, anders tun als stehen und weinen? Müdigkeit, Resignation, ein feiner Quietismus sind hier nicht zu verkennen.

Gleichwohl, mag das Leben des Christen vom schmerzvollen Bewußtsein tiefer Unwürdigkeit durchzogen, vom Jammer über die Sünde der Brüder zerrissen sein, es ist nichts destoweniger ein Leben in königlicher Freiheit. Die diesbezüglichen Ausführungen können als die Krönung des Büchleins bezeichnet werden. Daß sie nicht noch stärker hervortreten, dürfte durch den Mißbrauch zu erklären sein, den die freigeistigen Mystiker mit diesem Gedanken getrieben hatten. Die Deutsche Theologie lehrt neben der psychologischen Freiheit (= Wahlfreiheit) und der metaphysischen Freiheit, die darauf hinausläuft, daß schlechthinnige Abhängigkeit wahre Freiheit ist, vgl. Kap. 48 ff., auch eine religiöse Freiheit. So in Kap. 10: „Auch stent

diße menschen yn einer freyheit, alßo das sie verlören haben förcht der pein oder helle und auch hoffnung lones oder hymelreichs, sunder sie lebent yn lautter untertenickeit und gehorsam der ewigen güte, auß einer freien liebe". Im Besitz dieser inneren Freiheit schicken sie sich, wenns Gottes Wille so ist, auch in die Hölle, Kap. 11, und haben den Herzensfrieden, den niemand nehmen mag und der alle Anfechtungen überwindet, „der da durch prech und durch drung alle anfechtung und widerwertickeit, drucks, elends oder schmacheit oder was des ist, das man da ynne frölich und gedultig were, als sein lieb jungern gewesen seynd" Kap. 12 (wie gut lutherisch klingt das!), haben volles Genüge und Stille, Kap. 41, gänzliche Gelassenheit, Kap. 44. Neben der religiösen bewährt sich endlich die sittliche Freiheit vor allem in dem willigen Aufsichnehmen von Ordnungen und Gesetzen, über die man an sich erhaben ist. Sie tut das, im Gegensatz zu den hochmütigen Freigeistern den Brüdern zuliebe, vgl. Kap. 24 und 37.

2. Wenden wir uns von der Deutschen Theologie zu **Luthers** Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, so fällt auf die vorgeführten Gedankengänge und den geschilderten mystischen Frömmigkeitstyp das hellste Licht, in dessen Schein sich alle Pointen scharf herausheben, wie umgekehrt auch Luthers Gedanken und Frömmigkeit, im mystischen Lichtscheine gesehen, klarste Konturen gewinnen. Das ist der Nutzen der vergleichenden Betrachtungsweise.

Gleich das erste, was zu sagen ist, enthüllt uns den ganzen Gegensatz. Wie die Deutsche Theologie mit stärkstem Nachdruck den das Ganze beherrschenden neuplatonischen Gottesgedanken vom vollkommenen Sein voranstellt, so beginnt Luther seine positiven Ausführungen mit den monumentalen Worten: „Czum funfften. Hatt die seele keyn ander dinck widder yn hymel noch auff erden, dorynnen sie lebe frum, frey und Christen sey, den das heylig Evagelii, das wort gottis von Christo gepredigt". Wenn hier also an die Stelle des im wesentlichen griechischer Spekulation und Mystik entstammenden Gottesgedankens das Evangelium tritt, so muß dies nun weiter dadurch erläutert werden, daß, wovon Luther an dieser Stelle nicht ausdrücklich redet, in diesem Evangelium, diesem Wort Gottes von

Christo gepredigt, ein ganz andrer Gottesgedanke vorausgesetzt wird, vielmehr darin enthalten ist. Wir verdeutlichen ihn uns durch folgende Überlegungen. Das Wort Gottes, das hier a parte potiore Evangelium genannt wird, zerfällt, wie wir andeutungsweise in Nr. 6, ausführlich in Nr. 8 und 9 hören, in Gebot oder Gesetz und Verheißen oder Zusagungen Gottes. Die Gebote, da sie nicht erfüllt werden können, wie das Gebot „Du solt nit böß begird haben" veranschaulicht, sind „nur datzu geordnet, das der mensch drynnen sehe sein unvormügen zu dem gutten und lerne an yhm selbs vorzweyffeln". Die Verheißungen haben dagegen ihren ganzen Inhalt in dem Einen: Gott „setzt dir für seynen lieben ßon Jhesum Christum und leßsit dir durch seyn lebendigs trostlichs wort sagen: Du solt ynn den selben mit festem glauben dich ergeben und frisch ynn yhn vortrawen. So sollen dir umb desselben glaubens willen alle deyne sund vorgeben, alle deyn vorterben uberwunden seyn", Nr. 6, spricht durch sie zu dir: „Sihe da, glaub in Christum, yn wilchem ich dir zusag alle gnad, gerechtickeit, frid und freyheyt, glaubstu so hastu, glaubstu nit, so hastu nit", Nr. 9. Es ist dabei darauf zu achten, daß Christi Leben und Werk nicht „oben hynn und nur als ein histori und Cronicken geschicht", sondern so gepredigt werde, „daz mir und dir der glaub drauß erwachß und erhalten werd, wen mir gesagt wirt, warumb Christus kumen sey, wie man sein brauchen und nießen soll, was er mir bracht und geben hat", Nr. 18.

Was für ein Gottesgedanke erhellt aus alledem? Auch die Deutsche Theologie kennt einen Gotteswillen, der jedoch nichts anders will als das ewige Gut. Von einem an die Menschen sich wendenden, fordernden und richtenden Gotteswillen ist im Ernst nicht die Rede. Grade dieser und seine Gebote aber ist es, um den Luthers Gedanken kreisen, vgl. den Anfang des Sermons von den guten Werken [1]). Auch der Frankfurter vollzieht die denkbar schärfste Selbstverurteilung, Kap. 11. Aber es ist ein heilsames Selbstgericht, nicht eigentlich ein Gottesgericht — denn Gott widersteht und zürnt ja niemandem, wie wir gehört haben —, während Luther, wenn er im Bemühen um die

1) Zur Erläuterung des Traktats von der Freiheit dienen am besten die ungefähr gleichzeitigen Schriften „Von den guten Werken" und De capitivitate Babylonica.

Erfüllung der Gebote verzweifelt, nicht bloß die eigene Selbstverdammnis, sondern vor allem dies Eine erlebt: Sein Vergehen vor dem heiligen auf ihn gerichteten Gottesauge, sein Zusammenbrechen unter Gottes zorniger Hand. Vgl. „wie alle deyn leben und werck nichts seyn fur gott" Nr. 6 — dies „vor Gott" kehrt öfters wieder — „seynte mal das gebot muß erfullet seyn oder er muß vordampt seyn", Nr. 9, versteht sich, von Gott. Auch der Custos der Deutschherrn kennt, wie wir sahen, die unendliche Gottesliebe, aber es ist lediglich die wesenhafte Güte, die an sich nur ist und glänzt und bloß im Gottmenschen wirkt und handelt. Die Gottesliebe dagegen, die dem Reformator im Evangelium entgegentritt, ist eine ganz andere, nämlich die handelnde, zu bestimmter Zeit in den Weltlauf mächtig eingreifende, rettende Liebe, die Liebe Gottes, der Christum sendet, Nr. 7, der uns seinen lieben Sohn Jesum Christum vorsetzt, damit wir an ihn glauben, Nr. 6. Die in Christus menschgewordene Gottesliebe wirkt nach der Deutschen Theologie durch die stille, überzeugende Macht des Beispiels, Kap. 52, und wirkt lediglich so, daß sie in gleichgestimmten Seelen gottmenschliches Leben weckt und sie so hineinzieht in den zu Gott zurückflutenden Lebensstrom. Nach Martin Luthers Überzeugung steht in Christus der ewige Gott selber vor uns und handelt mit uns, sagt uns durch ihn sein lebenspendendes Wort, Nr. 5 f., gibt uns die Zusage, daß wir, wenn wir an ihn von Herzen glauben, Vergebung der Sünden und alles Heil finden sollen, Nr. 6, 9, läßt uns verkünden, warum er gekommen sei, wie man ihn gebrauchen und genießen soll, was er mir gebracht und gegeben hat, Nr. 18, mehr noch, er nimmt die Last unsrer Sünden von uns und auf sich und begabt uns dafür mit Gerechtigkeit, Nr. 12, gibt „mir unwirdigen vordampten menschen on alle vordienst lauterlich umbsonst und auß eytel barmhertzikeit ... durch und ynn Christo vollen reychtumb aller frumkeit und selickeit", Nr. 27. Also stehen sich gegenüber beim Frankfurter ein in seinem Ansichsein nur ruhender, wesender Gott, der selbst in Christo nicht zu überzeugender, durchgreifender Aktivität gelangt, da dieser nur verkörperte Selbstlosigkeit ist, alles erträgt [1])

1) Vgl. hierzu noch folgenden Ausspruch. „Und wer got leiden sol oder wil, der muß alles leiden yn eim als yn einem und keim leiden mit nicht widersten. Das ist aber Christus, Kap. 44."

und über die Sünde nur klagt, bei Luther ein Gott, der redet, der fordert und zürnt — Nr. 5 spricht vom allerhöchsten Zorn Gottes —, zu Boden schlägt und wieder aufrichtet, verheißt und mit Gütern überschüttet, also ein Gott, der lebendige Tätigkeit ist.

Damit hängt nun ohne weiteres zweierlei zusammen und tritt mit erfreulicher Präzision bei beiden Autoren an den Tag. Erstens, wenn Gott ein stets gleichmäßig seinen Glanz aussendendes Licht ist, wodurch das zerstückelte Sein in die Einheit zurückgerufen wird, so bedarf es besonderer Offenbarung eigentlich nicht. Gewiß, Christus fordert, daß man sich selbst und alle Dinge verlassen und verlieren soll, um die ewige Wahrheit zu finden. Aber „wer diß durch menschen mund nye gesprochen, ßo spricht es die warheyt ynn yr selber. Wann es ist ynn der warheyt also", Kap. 17. Vgl. auch Kap. 2: „Die geschrifft und gelaub u n d w a r h e i t spricht". Damit ist mit aller wünschenswerten Deutlichkeit gesagt, daß es sich bei der höchsten und entscheidenden göttlichen Wahrheit und Forderung um einen in sich klaren und evidenten Sachverhalt und Wert handelt. Nicht minder klar ist es, daß, da es sich nach Luther im Evangelium von Christo — von Schöpfung und Gesetz ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede — um eine Gottes Verhältnis zur Welt sei es umwandelnde, sei es doch in völlig neues Licht setzende Kundgebung Gottes handelt, alles an dem positiven, diese Kundgebung uns vermittelnden Worte gelegen sein muß. „So mussen wir nu gewiß seyn, das die seele kan allis dings emperen on des worts gottis, und on das wort gottis ist yhr mit keynem ding beholffen. Wo sie aber das wort hatt, ßo darff sie auch keyneß andern dings mehr, sondern sie hat in dem wort gnugde, speiß, freud, frid, licht, kunst, gerechtickeit, warheyt, weißheyt, freyheit und allis gutt überschwenglich", Nr. 5.

Der zweite Punkt ist folgender. Das göttliche Licht wird nach der Deutschen Theologie vom Menschen, wie wir uns erinnern, erkennend, empfindend und schmeckend aufgenommen, womit ein lediglich passives Empfangen gemeint ist. Bei diesem schauenden Erleben bleibt es freilich nicht, „das war liecht macht war liebe", Kap. 40. Aber das ergibt sich von selber, der vom Bewußtsein aufgefangene Lichtstrahl wird durchgelassen und wirkt umwandelnd weiter in der Tiefe der Persönlichkeit, ein langsamer Prozeß, bei dem

es keine dramatischen Momente gibt. Ganz anders wieder bei dem Reformator. Im Evangelium handelt sichs um eine aktuelle göttliche Gnadenkundgebung. Sicherlich um eine solche von überzeugender, sagen wir ruhig einleuchtender Vertrauenswürdigkeit; aber angenommen, angeeignet (eigen gemacht!) wird sie durch den Glauben, der eine bewußte Tat und Entscheidung ist, eine Hinnahme, die zugleich eine Hingabe des ganzen Herzens ist [1]). Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt noch einmal die bereits zitierten Stellen in Nr. 6 und 9: Er setzt dir vor seinen lieben Sohn und läßt dir sagen: Du sollst in denselben mit festem Glauben dich ergeben und frisch auf ihn vertrauen! ... Dann kommt das andere Wort und spricht ...: Siehe da, glaub in Christum usw.; glaubst du, so hast du [2])! Wie Gottes Gnade, so ist auch der Glaube aktuell, wird darum in der „Freiheit“ ebenso wie in dem Sermon von den guten Werken immer wieder ein Werk, und zwar „billig aller Christen eynigs werck und übung“, Nr. 7, „das erste und hochste aller edlist gut werck“ (Sermon Nr. 2) genannt. Nach Luther spielt sich also in ganz anderer Weise auf der Bewußtseinsebene ein entscheidender Vorgang ab. Hier begegnen sich die handelnde Gottesgnade und das in einem kräftigen Willensakt ihr entgegenschlagende Menschenherz. Auf diesen Vorgang, der sich im Christenleben wiederholen muß, bleibt auch fernhin die Aufmerksamkeit des Christen konzentriert; hier und nirgendwo anders entspringen alle Lebensquellen.

Soweit erscheinen der Verfasser der Deutschen Theologie und der Freiheit eines Christenmenschen fast als religiöse Antipoden. In dem, was jetzt folgt, kommt Luther seinem Vorgänger doch wieder beträchtlich näher. Christentum ist ihm doch nicht bloß Bewußtseinserlebnis, sondern auch reale Wesensverwandlung. Der Christenmensch soll wirklich, so heißt es von Anfang an, fromm und frei werden. Wohl ist Sündenvergebung die erste dem Glauben verliehene Gottesgabe, aber dabei hat es sein Bewenden nicht. „So sollen dir

---

1) Übrigens kann auch Luther vom sensus und gustus persönlicher Erfahrung sprechen, so im lateinischen Text der Einleitung des Traktats und zu Nr. 27.

2) Auch in der Deutschen Theologie fanden wir das Hochgefühl des Besitzes. Bei L. erscheint es noch gesteigert. Immer wieder heißt es, daß man im Glauben genug hat, durch ihn satt und selig, voll und satt ist.

umb desselben glaubens willen alle deyne sund vorgeben, alle deyn vorterben uberwunden seyn und du gerecht, warhafftig, befridet, frum und alle gebott erfullet seyn", Nr. 6. „Wiltu alle gepott erfullen, deyner böſzen begirde und sund loß werden, wie die gebott zwyngen und foddern (vgl. auch Nr. 8: „das er on böſze begird sey") — das ist doch mehr als bloß Vergebung erlangen — „siehe da, glaub in Christum" usw. Nr. 9. Luther sagt im Traktat charakteristischerweise vom Glauben nicht, daß er rechtfertige, sondern daß er „rechtfertig" mache, Nr. 19 f. u. ö.

Die Durchführung dieses Gedankens bei Luther befriedigt nun nicht sonderlich, wenigstens nicht den systematischen Theologen. Aber man muß sich vor Augen halten, daß Luther auch nicht für Theologen, sondern für das deutsche Volk schrieb. Er greift nach anschaulichen Vorstellungen, derben und handfesten Gedanken. Was er in den Abschnitten 10—14 ausführt, besagt, daß das zentrale Erlebnis des Christen, von dem die Rede war, umwandelnde Macht hat einmal um des Objektes willen, mit dem der Glaube verbindet, sodann auch um des innern Wesens des Glaubens selbst willen. Die beiden Abschnitte Nr. 10 und 12 gelten insgemein als die mystischsten des Traktats, aber man muß begreifen, daß nicht viel echte Mystik in ihnen zu finden ist. Nr. 10, wo wir hören, daß die durch den Glauben dem Wort anhangende Seele von den Tugenden dieses Wortes durchglüht (Gleichnis von Eisen und Feuer) und wie das Wort heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll, ein wahrhaftiges Gotteskind werde, klingt zunächst schon mehr magisch als mystisch. Aber es klingt nur so. Man darf doch Luther im Ernst keine dingliche Auffassung des Wortes zuschreiben. Er denkt, wenn er vom Worte und seinen Tugenden spricht, nicht an einen substanziellen Kraftträger, auch nicht an das mystische Wort Gottes im Seelengrunde, sondern wie Wernle (Der evangelische Glaube. I. Luther, S. 87) schön sagt, „an seine lieben Bibelworte, von denen seiner Seele oft in schweren Stunden wunderbar belebende Kraft Gottes zugeströmt ist". Es ist ihm doch nicht verborgen, daß es nicht das Wort als solches, sondern der ins Wort gefaßte Heilsinhalt ist, der im Glauben angeeignet den Menschen neu gebiert. Nicht viel anders ist der Abschnitt Nr. 12 zu beurteilen, gegen den ein echter Mystiker

protestieren müßte. Hier ist die eheliche Verbindung mit Christus, vermittelt durch den Brautring des Glaubens, nur Vorbedingung des Besitztausches, auf den es Luther allein ankommt. Der Mystiker würde empört einwenden, daß die liebende Seele Christum allein begehre und nichts danach frage, durch ihn von Lasten entledigt oder mit Gütern beschenkt zu werden. Luther aber liegt alles daran, von Sünden frei und mit Gerechtigkeit begnadet v o r Gott stehen zu können. Die Bezeichnung des Glaubens als Brautring läßt dabei klar erkennen, daß die Rede von der ehelichen Gütergemeinschaft nur bildlich zu verstehen ist. Es liegt gewiß ein Hauch von Mystik über dem das schlichte Gemüt ansprechenden Bilde, aber der eigentliche Gedanke ist gar nicht mystisch. Von mehr als einigen hängengebliebenen Eierschalen der Mystik kann man in beiden Abschnitten nicht sprechen.

Nr. 11 und 13, wohl nicht ohne Absicht zwischen Nr. 10 und 12 eingeschachtelt, zeigen sodann, wie der Glaube seinem innern Wesen nach neues heiliges Leben ist. Er ist es, sagt Nr. 11, weil er Gott dadurch die Ehre gibt, daß er seinem Worte traut. „Wenn denn gott sihet, das yhm die seel warheit gibt und alßo ehret durch yhren glauben, ßo ehret er sie widderumb und helt sie auch fur frum und warhafftig. Und sie ist auch frum und warhaftig durch solchen glauben, denn das man gott die warheyt und frumkeit gebe, das ist recht und warheit und macht recht und warhafftig“. Sonderbare Sätze! Der erste könnte die Meinung erwecken, als genüge Luther auch die Imputation, der zweite beweist, daß es ihm damals noch vor allem um reale Lebensgerechtigkeit zu tun war. Das führt dann Nr. 13 weiter aus und legt dar, daß der Glaube des Herzens, der Gott die Ehre gibt, das erste Hauptgebot und damit als Werkmeister und Selbsttäter auch alle andern Gebote erfülle, Haupt und ganzes Wesen der Frömmigkeit sei [1]), vgl. Nr. 7: Glaube nach Joh. 6 als kurze Summe.

Nr. 10 und 12 bleiben dadurch unbefriedigend, daß sie nicht einsichtig machen, wie jene Objekte, an die der Glaube sich hält, das

1) Wernle bemerkt a. a. O. S. 90 nicht unrichtig, daß in diesem Zusammenhang der Glaube sich nicht weit von dem entferne, was Kant den guten Willen nenne.

neue Leben schaffen, Nr. 11 und 13 nicht minder dadurch, daß sie den Glauben, obschon sie ihn den Werken gegenüberstellen, doch wiederum als menschliches Werk erscheinen lassen, ohne etwas von seiner Entstehung zu sagen, wodurch das grobe Mißverständnis nahegelegt werden könnte, als sei der Glaube des Menschen eigene und verdienstliche Leistung. Diese Mängel werden erst in dem schönen Abschnitt Nr. 18 beseitigt, der in dem Traktat von der Freiheit ebenso störend, ja noch störender nachklappt wie der entsprechende noch schönere Passus in Nr. 17 des Sermons von den guten Werken. Christus „soll und muß alßo predigt sein, daz mir und dir der glaub drauß erwachß und erhalten werd", nämlich so, daß „mir gesagt wirt, warumb Christus kumen sey, wie man sein brauchen und nießen soll, was er mir bracht und geben hat" ... „Wo ein hertz alßo Christum höret, das muß frölich werden von gantzem grund, trost empfahen und süß werden gegen Christo, yhn widderumb lieb zu haben". Was bedarf es noch mehr? Aus dem hier Gesagten, das sich billig gleich an Nr. 9 hätte anschließen sollen, würden sich Königtum und Priestertum der Gläubigen (Nr. 14—17), die nun als Gabe des Bräutigams Christi — matrimonii praedicti jure, wie der lateinische Text sagt — ohne daß die innere Notwendigkeit einleuchtete, eingeführt werden, ganz von selber ergeben. Erst durch Nr. 18, und noch besser durch den parallelen Abschnitt im Sermon, wird der zwingende psychologische Zusammenhang von Evangelium, Glauben und geistlichem Leben hergestellt.

Indem wir uns jetzt noch kurz dem zweiten Teil des Traktates zuwenden, bemerken wir zunächst, daß hier die Grundtendenz des ersten, nämlich zu zeigen, daß durch den Glauben eine innere Umwandlung und Erneuerung des ganzen Menschen erfolgt, die vom Lebenszentrum ausgehend bis zu den einzelnen Lebensäußerungen durchdringt, mit gleicher Energie durchgeführt wird, so besonders in Nr. 23 f. (Person und Werke, Baum und Früchte).

Es ist dann vor allem von dem freien Knechtsdienst (liberrima servitus) der guten Werke die Rede. Warum sind sie nötig? Die Antwort, die Luther von Nr. 19 ab gibt, kann nun keineswegs befriedigen. Er sagt, sie wären nicht nötig, wenn der Mensch hier auf Erden schon ganz geistlich und innerlich wäre. Weil er das jedoch nicht ist, weil er,

solange er lebt, mit einem Leibe behaftet ist und mit Leuten umgehen muß, ergibt sich die Nötigung zu allerlei Werken. „Wo er frey ist, darff (= braucht) er nichts thun, wo er knecht ist, muß er allerley thun." Also eine nicht eben erwünschte Situation nötigt zur Arbeit. Eine verwandte Stimmung redet aus folgendem Wort der Deutschen Theologie: „Wan man spricht ... man sol alle ding lassen und verliesen, das sol man nit alßo versten, das der mensch nichtz zu tun oder vorhanden sol haben. Wan der mensch muß auch etwan etwas tun unnd zu schicken han, die weil er lebt", Kap. 25.

Der Leib, so fährt Luther fort und verrät damit, daß er den mönchischen Geist noch nicht ganz abgelegt hat, muß also mit Fasten, Wachen, Arbeiten und „mit aller messiger Zucht getrieben und geübt sein", damit er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig und der widerspenstige Fleischeswille niedergekämpft werde [1]). Diese Werke vollbringt der Glaube, und er vollbringt sie — das sagt der neue, evangelische Luther — mit Lust. „Das mag der glaub nit leyden und legt sich mit lußt an seynen halß, yhn zu dempfen und weren". Die Werke finden ihr Maß und Ziel an ihrem Zwecke, nämlich an dem Leibe ein gefügiges und brauchbares Werkzeug zu haben. Wenn man dagegen durch solche Werke fromm und selig werden möchte, verliert man das Maß und verfällt einer Übertreibung, die gradezu ins Selbstmörderische ausarten kann. Ganz ähnlich lesen wir es auch in der Deutschen Theologie, Kap. 37: Diejenigen, welche Ordnung, Weise, Gesetz — in erster Linie ist hier an die kirchlichen und mönchischen Werke gedacht — um Lohnes willen tun, um das Himmelreich damit zu verdienen, „die habent großenn ernnst und fleis darzu und wirt yn doch saur". Die erleuchteten Menschen dagegen, die nach Lohn nichts fragen, tun es allein von Liebe und haben nicht „also groß not, wie dis ding vill geschech und pald und der gleich, sunder was wol geschehen mag und mit frid und mit muß; und wurd sein etwan versaumt on geverd ... darumb werden sie nit verloren". „Szo haltent sie das mittel (NB. zwischen der Gleichgültigkeit der freien Geister und der Übereifrigkeit der Lohnsüchtigen) und das

1) Der lateinische Text fügt den guten Gedanken hinzu, daß man den Körper einerseits versorgen, andrerseits dem Geiste unterworfen halten solle, um dem Nächsten desto besser dienen und helfen zu können.

peste." Das entspricht ganz dem, was Luther von der mäßigen Zucht, oder „maß und bescheydenheit den leyp zu casteyen" sagt. Ich bemerke freilich, daß ich zwischen dem „mit Lust" Luthers und dem „von Liebe" des Mystikers einen feinen Stimmungsunterschied finde. Der freudige Geist des Reformators, der seinem Glaubenserlebnis entspricht, bleibt dem Mystiker doch fremd.

Zu den auf den eigenen Leib bezüglichen kommen sodann die dem Dienst der Mitmenschen gewidmeten guten Werke hinzu. Auch diese dienen nicht zur Seligkeit, sondern haben lediglich des Nächsten Bestes im Auge und werden ebenfalls „mit Lust und Liebe" vollbracht, Nr. 26. Auch das ist ganz im Sinn des Verfassers der Deutschen Theologie gesagt; auch die reichlich allgemein gehaltene Zweckbestimmung (dem Nächsten „nichts mehr thun, denn was ich nur sehe, yhm nott, nützlich und seliglich sey", Nr. 27) ist bei beiden die gleiche. Ebenso meine man nicht, daß Luthers wundervolle Schilderung von der Art dieser Liebe, die ein Überquellen und Ausströmen des von Gott so reich begnadeten Christenherzens ist („Sih also fleusset auß dem glauben die lieb und lust zu gott und auß der lieb ein frey, willig, frolich leben dem nechsten zu dienen umbsonst", Nr. 27, dazu die noch schöneren allbekannten Ausführungen Nr. 29 f.) bei dem Frankfurter keine Parallele fände. Man lese in diesem Zusammenhange noch einmal sein herrliches 31. Kapitel. Auch hier eine Liebe, die ihre „Gutwilligkeit" nicht bei sich behalten kann, sondern sie ausschütten muß über alle und alles, auch über die grimmigsten Feinde. Allerdings hört ein feineres Ohr auch hier den vorhin berührten Stimmungsunterschied heraus, der sich aus dem so verschiedenen Grunderleben erklärt. Übereinstimmung herrscht bei beiden Autoren auch in dem Gedanken, daß der Christ, obwohl er es an sich nicht nötig hätte, aus Liebe zu den Schwachen, um keinen Anstoß zu erregen und ein Beispiel zu geben, sich allerlei menschlichen Ordnungen und Satzungen willig fügt. Man vergleiche Nr. 28 der Freiheit und Kap. 28, 24 und 37 der Deutschen Theologie. Letztere macht hier noch den wichtigen, in der „Freiheit" nur eben angedeuteten, sonst natürlich dem Reformator wohl vertrauten Gesichtspunkt geltend — dieser Gesichtspunkt ist Nr. 28 angedeutet in den Worten „sie thetts auß freyer lieb", herrlich durchgeführt aber im Sermon Nr. 5 —, daß die vom Geist ge-

triebenen Gotteskinder keines Gesetzes bedürfen. „Man darff sie nit leren, was sie tun oder lassen sollen; wan yr meister, der geist gottes, soll sie wol leren“, Kap. 28. Auch in diesem willigen sich in alles Schicken und Fügen offenbart sich noch einmal die Luther tief in Fleisch und Blut gedrungene Mönchstradition. Tatsächlich ist Luther in diesem Zeitraum schon weiter, der Reformatorentrotz regt sich bereits kräftiger, als man nach Nr. 28 erwarten könnte. Pauli Verhalten im Fall des Titus ist ihm ja nicht unbekannt. Daß er aber diesen Fall hier nur im Vorübergehen berührte, geschah wohl in Rücksicht auf den frommen Daniel in der Löwengrube, Papst Leo X.

Doch am meisten fällt wohl bei den beiden sich in so seltsamer Weise abstoßenden und anziehenden Büchlein die folgende Ähnlichkeit auf. Wir hörten, wie der Verfasser der Deutschen Theologie das Christusleben als von seinem ersten Träger auf uns übertragbar ansah, daß er der Meinung war, daß jeder Gottesfreund die Christusart in allen ihren Beziehungen, obschon gewiß nicht in der Vollkommenheit des Urbildes, in sich verkörpern könne und solle. Ganz ähnliche, wenn auch nicht so allseitig durchgeführte Betrachtungen finden sich bei Luther. Wir müssen da zunächst auf Nr. 15 und 16 hinweisen, wo wir erfahren, daß die Christen infolge jenes ehelichen Gütertausches das König- und Priestertum empfangen. Doch unterläßt Luther es an dieser Stelle zu sagen, daß ein Christ infolgedessen in gewisser Weise selbst Christus werde. Wohl aber tritt dieser Gedanke ausdrücklich und betont in dem Abschnitt Nr. 27 und 29 hervor und trägt sein Teil dazu bei, den Schlußeffekt des Büchleins so wirkungsvoll zu machen, und zwar im lateinischen Text noch weit kräftiger als im deutschen. So hören wir in Nr. 27, daß der Christ, wenn er dem Nächsten von seinem geistlichen Überfluß abgibt und ihm dient, für ihn Christus werde, unusquisque alteri Christus quidem fieri ut simus mutuum Christi et Christus idem in omnibus, W. A. VII 66. Ja, Nr. 29 fügt hinzu, „daz ich muß auch meynenn glaubenn und gerechtickeit fur meynenn nehsten setzen, fur gott seyne sund zu decken, auf mich nehmen und nit anders thun, denn als weren sie meyn eygen, eben wie Christus uns allen than hatt“. Man kann nun darüber streiten, wie Luther dies kühne Wort verstanden wissen wollte; vermutlich doch so, daß es sich nur um eine seiner drastischen For-

mulierungen handelt, womit im wesentlichen nichts anderes als die priesterliche Fürbitte (Nr. 17) ausgesagt sein sollte. Immerhin, die Gleichsetzung Christi und des Christen und des beiderseitigen Lebens und Berufs ist auch in Luthers „Freiheit" weit genug getrieben. Nun ist gewiß nicht zu verkennen, daß auch in diesem Fall Ausprägung und Stimmungsgehalt der Gedanken verschieden sind. Beim Frankfurter wird mehr die wesenhafte Übereinstimmung von Christ und Christus, bei Luther mehr der gleiche Beruf betont. Bei Luther ist alles aktiver und freudiger, während der Christus der Deutschen Theologie sich darauf beschränkt zu klagen und zu dulden. Aber die Berührung zwischen Luther und dem Frankfurter ist hier doch so intim, daß man in diesem Fall wohl ziemlich sicher von direkter Abhängigkeit reden darf. Man beachte noch, daß Luther in diesem Zusammenhang, wie schon zu Anfang erwähnt, einen Lieblingsbegriff seines mystischen Lehrmeisters adoptiert, nämlich den der Vergottung, und vergleiche endlich den fast gleichlautenden Preis des Adels des geschilderten christusartigen Lebens. Bei dem Frankfurter heißt es: „Auch sol man mercken . . ., das kein als edel und gut und gott als lieb leben ist als das leben Christi", Kap. 16. „Sich, wa ein solcher vergotter mensch were oder ist, da wirt oder ist das aller peste und edlist leben und gott das wirdigest, das ye geward oder ymer gewirt." „Es wirt nit gehabt darumb, das man nutz damit schaff oder etwas da mit uberkome, sunder von liebe umb sein adel, und das es got alßo lieb und wert ist", Kap. 38. Bei Luther: „Alſo sehen wir, wie eyn hoch edliß leben sey umb ein christlich leben, das leyder nu ynn aller welt . . . nyderligt", Nr. 27.

In noch einer ganz andern Hinsicht besteht zwischen den zwei so verschiedenen und doch so verwandten Autoren eine bedeutsame, sogar theologisch noch weit wichtigere Übereinstimmung; und zwar stoßen wir jetzt, scheint mir, auf den schwächsten Punkt der ethischen Gedankenführung zwar nicht des Frankfurters, wohl aber Martin Luthers. Beiden Büchlein fehlt nämlich die überzeugende christlich teleologische Orientierung. Man muß auf Erden etwas zu tun und zu schicken haben, man soll den Leib nach Möglichkeit dem Geist gleichförmig und zu einem tauglichen Instrument machen, man soll dem Nächsten das Liebste und Beste tun. Gewiß, es heißt bei Luther, man

soll dem Nächsten tun, was ihm not, nützlich und selig ist, und bei den Gütern, die von Gott bzw. Christus in uns und von uns auf die Bedürftigen fließen, ist naturgemäß wohl vor allem an geistliche Güter gedacht, vgl. auch die priesterliche Fürbitte von Nr. 16. Aber es liegt kein besonderer Ton darauf. Man kann seinen Reichtum nicht bei sich halten, die Schale fließt über, darum hilft man den Brüdern. Der Sermon von den guten Werken fügt das Motiv des Gehorsams gegen Gottes gebietenden Willen hinzu. Aber ist das genug, ist das wirklich überzeugend? Ich finde, dem Verfasser der Deutschen Theologie kann man keinen Vorwurf machen. Sein Gottesbegriff ist nicht eigentlich teleologisch. Sein Gott ist das eine, lichtvolle, wesenhaft gute Sein, das die ausgeflossenen Teile wieder in sich zurücknimmt, ein Kreislauf, auf den man Goethes Worte anwenden dürfte:

Alles Drängen alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott, dem Herrn.

Der Gott des Evangeliums aber, wie ihn Luther geglaubt und erlebt hat, ist rettender Liebeswille. Wie kann, wer von ihm ergriffen, des sündlichen Willens entledigt und mit dem Willen des Höchsten einträchtig geworden ist, letzten Endes etwas anderes begehren, erstreben, wollen, als mithelfen an dem großen Werke, das Gott sich vorgesetzt, dem Bau des Reiches Gottes? Es ist nicht zu leugnen, daß bei Luther weder im Traktat von der Freiheit noch jemals in seinen späteren Schriften auf diesen Gedanken der Akzent gelegt ist, der von Rechts wegen darauf liegen soll (man denke etwa an die Erklärung der zweiten Bitte!). Er legt den Ton darauf, daß wir durch den Glauben satt und selig sind und unser Genüge haben. Luther hat manchmal herrlich von der christlichen Nächstenliebe gesprochen. Aufs ganze gesehen kommt sie doch bei ihm zu kurz. Das ist, so wird man urteilen dürfen, eine verhängnisvolle Nachwirkung der Mystik, von der er sich doch grundsätzlich losgesagt hatte.

Und nun das Letzte, was noch zu sagen ist. Beide Schriften gipfeln in dem gleichen, oder vielmehr nicht gleichen, aber in diesem Fall doch so ähnlichen, daß man den Unterschied kaum noch in Worten zum Ausdruck bringen kann, stolz-demütigen Hochgefühl der Freiheit, einer Freiheit, die sich wiederum in denselben Hauptbeziehungen zum Bewußtsein bringt, einmal als die — nach Luther wahrhaft könig

liche — Herrenstellung über allen Dingen, die sämtlich uns zum Besten dienen müssen — Luthers Ton ist, so kann man vielleicht sagen, noch triumphierender, um nicht zu sagen übermütiger als der seines Vorläufers — zum andern als williges Sichfügen und Einordnen in allerlei gesetzlichen und zeremoniellen Zwang und vor allem in den Dienst der Brüder, was Luther, wie wir hörten, die liberrima servitus nennt.

Seltsam und wunderbar! Auf ganz verschiedenem Grunde, getragen von einem schlechterdings disparaten Gotteserleben, erheben sich zwei religiöse Lebensformen, die bis in kleinste Einzelheiten hinein erstaunliche Stilgleichheit aufweisen. Es wäre recht oberflächlich, wenn man das auf die ja tatsächlich vorliegende Beeinflussung Luthers durch den Frankfurter Mystiker zurückführen wollte. Luther ist in religiöser Hinsicht ein durchaus unabhängiger originaler Geist, und was die Hauptsache ist, auch sein Bau ist, trotz einiger Konstruktionsfehler, aus einem Guß, von unverwischbarem Charakter. Wir sehen hier wieder einmal das von R. Otto sogenannte Gesetz der Konvergenz der Typen wirksam, das ja wohl im Grunde genommen nichts anders ist als das Formgesetz der Religion überhaupt. Um hierzu noch eins zu sagen, was auf das Thema der berühmten Schrift Luthers Bezug nimmt: Wie es keine Blume gibt ohne Blüte, worin sich der Lebensjubel im wortlosen Lied der Schönheit ausspricht, so auch keine echte Religion, die sich nicht zum Erlebnis der königlichen Freiheit über dieser Welt erheben möchte und häufig auch erhebt. Und wie eine jede Blüte still welkend der Frucht weicht, die den Keim zu neuen Blüten in sich birgt, so muß auch das Hochgefühl der Religion praktischem Liebeswerk sich unterordnen. Der König muß dienen, der Freie wird zum Knecht. Aber aus dem Knechtsdienst wird immer neu, strahlend und jubelnd, Freiheit geboren.

Zur Christologie Schleiermachers.

Von Professor Dr. Theodor Siegfried in Marburg.

Zur Christologie der Glaubenslehre sollen hier vier kurze Bemerkungen gemacht werden. Sie betreffen alle den *einen* Schleiermacherschen Zentralbegriff des *Urbildes*. Eine grundlegende Betrachtung dieses Begriffs führt sofort weiter zu der doppelten Frage nach dem Verhältnis des hier nach Schleiermacher gesetzten Übernatürlichen zum Widernatürlichen oder der Sünde einerseits und zum Natürlichen oder Vernünftigen anderseits. Der Kreis der Betrachtung schließt sich durch die Frage nach dem Eingang des Urbildes in die Welt, d. h. die Frage nach seiner Geschichtlichkeit.

1. Das Urbild ist durch seine schöpferische Kraft charakterisiert. Die Kraft ist das dynamische Prinzip, das zum wirkenden Urbild gehört. Der schöpferische Charakter enthält für Schleiermacher sofort das Moment der Absolutheit.

a) Vom Vorbild unterscheidet sich das Urbild durch die *Produktivität*, die schon in seinem Begriff liegt (§ 93, 2). Diese Produktivität wird zugleich aus dem Begriff des bloßen Vorbildes ausgeschlossen (ebenda). Ist also das Urbild durch seine Produktivität ausgezeichnet, so gehört diese zum Wesen des Urbildes selbst. Seine Würde ist identisch mit seiner „Tätigkeit" (§ 92, Lehrsatz). Wird daher die Würde Christi durch die absolute Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins definiert, so wird man in dieser Kräftigkeit sofort die Kraft zu wirken, die Wirkungskraft, einschließen müssen. So enthält schon der Ausdruck Kräftigkeit des Gottesbewußtseins implizit die gemeindeschaffende Kraft Christi, „so daß es vergeblich ist, dem Erlöser eine höhere Würde beizulegen, als die Wirksamkeit, die ihm zugleich zugeschrieben wird, erfordert" (§ 92, 2). Darum sind auch

Würde und Wirksamkeit des Erlösers „vollständig nur anzuschauen" „in dem von ihm gestifteten Gesamtleben" (§ 93, 1). Christus ist zugleich er selbst und die Gemeinde. Er ist das kraft der von ihm ausgehenden dynamischen Kraft. Diese dynamische Betrachtungsweise läßt in der Glaubenslehre die qualitativ inhaltliche Beschreibung des Heils zurücktreten. Aber sie stimmt sachlich nicht nur mit dem Aspekt zusammen, den die christliche Sitte unter den Stichworten Pneuma und Agape zeichnet[1]), sondern sie hat zugleich den einzigartigen Vorzug, das dynamische Prinzip in seiner ganzen Stringenz herauszuschälen. Damit steht dieser christologische Ansatz gleich scharf der orthodoxen und der rationalistischen Betrachtung entgegen, welche von einem Heilsfaktum an sich oder einem Personbild an und für sich ausgehen. Christus ist von vornherein das Prinzip des dynamischen Heilsgeschehens.

b) Die Absolutheit des Urbildes wird von Schleiermacher nicht bewiesen, sondern als articulus stantis et cadentis fidei behauptet. Daran hat F. Chr. Baur[2]) eine einschneidende Kritik geübt und Schleiermacher entgegen eine religionsphilosophische Begründung der Absolutheit der Christusidee gefordert. Trotz dieses Gegensatzes gibt es eine entscheidende Stelle, an der Baur und Schleiermacher sich begegnen. Beide suchen einen Zusammenhang zwischen dem Prinzip der Absolutheit und dem Sinn der Kirche. Bei Baur ist die Erkenntnis der absoluten Idee die Bedingung dafür, daß eine Gemeinde um diese Idee sich schart. Für Schleiermacher ist die Gemeinde selber zugleich der Erkenntnisgrund für die Absolutheit des sie schaffenden Prinzips.

Für Baur folgt die Bildung der Gemeinde aus der vorgängigen Erkenntnis der absoluten Idee. Bei Schleiermacher wird das „Urbild" nur da erkannt, wo es als die die Gemeinde zeugende Kraft

---

1) Siehe den aus einem Referat in meinem Seminar über die Glaubenslehre hervorgegangenen Aufsatz von Verwiebe über Pneuma und Nūs bei Schleiermacher, unten S. 236 ff. Das in den obigen Ausführungen beigebrachte Material zeigt, daß auch für die Glaubenslehre die Dialektik von Pneuma und Nūs maßgeblich ist. Das Besondre an der Glaubenslehre ist die großzügige Durchführung des dynamischen Aspekts.

2) F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis, 1835, insbes. S. 643 ff.

ergriffen wird. Es kann darum nicht abgesehen von der Gemeinde als Urbild erkannt werden. Aber wie kann auch nur innerhalb der Gemeinde „die schlechthinnige Vollkommenheit" (§ 93, 2) des Urbildes behauptet werden? Wiederum liegt es nahe, die Pneumatologie der Christlichen Sitte heranzuziehen. Die Christliche Sitte behauptet die qualitative Eigenheit des Pneuma und stellt es so aus der bloßen Stufungsreihe der Vervollkommnung des Nūs heraus, und ebenso behauptet sie die qualitative Einzigartigkeit der Liebe und stellt diese dem bloßen Prinzip der Vernunftgestaltung entgegen. Die in diesem Zusammenhang von Schleiermacher behauptete Grenzenlosigkeit der Liebe [1]) ist in der Tat das schlechthin entscheidende Kriterium. In ihr liegt implizit die Transzendenz der Liebe über alle Vernunftgestaltung auch nach der spezifisch „evangelischen" Richtung der Hingabe zum Vernunft-, Sinn-, Wertwidrigen, zum Verlorenen und zum Sünder. Die Glaubenslehre läßt wiederum die qualitative Beschreibung zurücktreten, ohne sie doch zu vergessen. § 101, 2 spricht von der „personbildenden" Tätigkeit Christi und sucht die Versöhnung darin auf, daß die frühere Persönlichkeit erstirbt, und zwar wird diese frühere Persönlichkeit dadurch charakterisiert, daß „sie die Abgeschlossenheit des Gefühls in einer sinnlichen Lebenseinheit war, der alles mittönende Gefühl für Andere und für die Gesamtheit untergeordnet blieb" (a. a. O.). Die neue Persönlichkeit ist durch die radikale Umkehrung dieses Verhältnisses charakterisiert. Das Gefühl für die Gesamtheit ist nicht mehr untergeordnet und mittönend, sondern Urprinzip des neuen Seins. Dies neue Gefühl für die Gesamtheit ist aber nichts andres als die Liebe in ihrer radikalen Transzendenz über den begrenzten Nūs. Die Absolutheit des Urbildes erweist sich also durch die radikale Wende, in der die Universalität der Agape durchbricht. Dieser Sachverhalt ist nunmehr an der Lehre von der Sünde und an dem Verhältnis vom Natürlichen und Übernatürlichen zu überprüfen.

---

1) Vgl. Christliche Sitte, Sämtl. Werke, Bd. 7, 1843, S. 460 „Rücksicht auf die absolute Gemeinschaftlichkeit", ferner S. 441: „Daß die Vernunft immer mehr Organ werde für den göttlichen Geist, ist die Aufgabe für den Prozeß der Verbreitung der christlichen Gesinnung", S. 310 und 320 über ἀγάπη und σῶμα Χριστοῦ.

2. Schleiermachers Lehre von der Sünde pflegt vorgeworfen zu werden, daß sie die Radikalität der Widerkehr gegen Gott nicht zum Ausdruck bringt. Sünde werde erstens zur bloßen Unvollkommenheit und als solche zweitens zum bloßen Moment einer gradlinigen Evolution.

a) Sünde ist für Schleiermacher als „Widerstand des Fleisches gegen den Geist" (§ 66) eine „Störung der Natur" (§ 68). Auf dieses Moment der Störung ist Gewicht zu legen. Gegenüber einem idealistischen Moralismus, der das Unrecht am Sittengesetz mißt, ist die Sünde auf den ontologischen Aspekt, auf den Schöpfungszusammenhang bezogen. Dieser „Realismus" aber ist allein geeignet, die Sünde als Widerkehr gegen den lebendigen Gott zu verstehen. Im Blick auf das Sittengesetz wird Gott überflüssig. An seine Stelle tritt dort das Quasi-Du, das im sittlichen Anspruch, im verbindlichen Wert, in der Normativität sich geltend macht. Daß „Gott" dann eine überflüssige Hypostase des Moments der Normativität wird, haben diejenigen erkannt, die gegen das sittliche Vernunftgesetz das konkrete, autoritative Gebot Gottes ausspielen. Aber die Heteronomie, der sie verfallen, wenn sie dies Gebot aufweisen sollen, ist unhaltbar. Das vermeinte Willkürgebot ist von dem bloßen Einfall nicht zu unterscheiden; und die einzig übrigbleibende Auskunft eines nomistischen Biblizismus, der sich auf offenbarte Gesetzestexte berief, wäre selbst eine willkürliche Verabsolutierung menschlicher Setzungen und Satzungen. Die Autorität Gottes kann nur in der konkreten Situation, im Horizont der Schöpfung, als lebendiger „Anspruch" aufgesucht werden, und entsprechend ist die Sünde nicht Verfehlung eines abstrakten Gesetzes, sondern konkrete Schöpfungswidrigkeit, sei es, daß der Sündige die Schöpfung stört, die ihn umgibt, sei es, daß er sich als Geschöpf verkehrt. Störung ist die grundlegende ontologische Charakteristik der Sünde.

b) Der „Evolutionismus" der Sündenlehre steckt in zwei Sätzen Schleiermachers, einem anthropologischen und einem speziell theologischen. Anthropologisch wird die Sünde genetisch aus „der ungleichmäßigen Entwicklung der Einsicht und der Willenskraft" „begriffen" (§ 68). Theologisch wird aus der Unbeschränktheit und Unverkürztheit der göttlichen Allmacht gefolgert, daß der sündhafte

Tatbestand in göttlicher Ursächlichkeit gründe (§ 81, 1). Was die genetische Erklärung betrifft, so ist sie nicht anders zu verstehen als der parallele Versuch Kierkegaards, die Sünde „psychologisch“ aus der Angst herzuleiten. Nicht weniger scharf als Kierkegaard lehnt Schleiermacher ab, die Sünde nezessitorisch zu deduzieren. Gegenüber einer kausalen Nezessitierung bleibt es bei der Gewißheit der Vermeidbarkeit der Sünde (§ 68, 3). Dialektisch zu diesem Bewußtsein der Vermeidbarkeit verhält sich das Bewußtsein der Unaufhebbarkeit der Sünde ohne Erlösung (§ 70). Die „vollkommene Unfähigkeit zum Guten“ ist „ein wesentlicher Bestandteil“ des Selbstbewußtseins (§ 70, 1). Die Dialektik dieser beiden Seiten gehört aber ganz ursprünglich zum Sündenbewußtsein. Das non posse non peccare gründet sich nicht auf einen theoretischen Determinismus, und es schließt die Verantwortlichkeit nicht aus. Vermeidbarkeit und Unvermeidbarkeit der Sünde sind dialektische Bestimmungen, die beide unaufgeblich sind. Es ist das Verdienst Schleiermachers, dieser Dialektik nichts abgebrochen zu haben. Auf der Basis dieser Dialektik aber wird der Versuch, die Sünde genetisch zu begreifen, nicht nur nicht abwegig, sondern sinnvoll. Er hat hier (wie bei Kierkegaard) den Sinn, die psychischen Komponenten des Sündenbewußtseins zu erhellen. So erst wird aus dem abstrakten Schema einer Gesetzesverfehlung die Sünde zu einer konkreten „Störung“ der Person, sie ist Verkehrung des Ichs und seiner Kräfte. Mag hier die von Schleiermacher angesetzte Divergenz von Vernunft und Wille nicht das letzte Wort sein, sie ist erstens ein Ausdruck für die reale Schöpfungsstörung, als welche die Sünde sich darstellt. Und zweitens enthält dieses Schema implizit die außerordentlich tiefgehende, fundamentale Einsicht, daß die Sünde Störung des Person-seins selbst ist. Die Sünde ist Verlust der Persönlichkeit. Person ist der Mensch erst als „neuer Mensch“, nicht aus sich selbst, sondern aus der (gnadenweise durch die Erlösung ihm zukommenden) Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Person ist er nur, sofern er an Gott gebunden ist.

Diese Sünde wird nun zugleich „von Gott her“ gesehen, und hier gilt, „daß die Sünde, sofern sie nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit gegründet sein, insofern auch für Gott nicht sei, sofern aber das Bewußtsein der Sünde

zur Wahrheit unseres Daseins gehöre, also auch die Sünde wirklich sei, sie auch als das die Erlösung notwendig machende von Gott geordnet sei" (§ 81, 3). Schleiermacher behauptet, daß dieses beides sich, wenn auch in unterschiedlichem Grade, „genau" „in der Sache selbst vereinigen läßt" (a. a. O.). Wir sind damit vor eine neue Dialektik geführt, vor *die* Dialektik, die wesenhaft zum christlichen Gottesgedanken gehört. Vorsehungs- und Prädestinationslehre sind beide ohne solche Dialektik nicht möglich. Aber Schleiermacher stellt nicht nur die beiden Seiten nebeneinander, sondern er sucht eine dialektische Vermittlung. Wie schon die zuvor gekennzeichnete ontologische Interpretation der Sünde stark an Augustin erinnert, so wird auch diese dialektische Vermittlung als augustinisch bezeichnet werden dürfen. Schleiermacher bezieht den sündigen Tatbestand je auf das göttliche und das menschliche Bewußtsein. Im Zusammenhang des göttlichen Bewußtseins gehören Sünde und Erlösung ineinander. Beide sind uno actu vorgesehen. So steht dieser Aspekt unter dem Vorzeichen weniger der Evolution als der Eschatologie. Gott ist der Allmächtige, der sein Werk schafft. Und wieder zeigt sich nun die dialektische Tiefe von Schleiermachers Denken, daß dennoch die Sünde „zur Wahrheit unseres Daseins" gehört. Diese „Eschatologie" dämpft also in keiner andren Weise das Gewicht der Sünde, als daß es eben selbst durch die Kraft der Erlösung überwunden ist. Bis zu diesem Punkte ist daher der sogenannte Evolutionismus durchaus positiv zu werten. Aber nun schließt eine Frage an, die ihn neu zur Diskussion stellt.

3. Das Verhältnis des Natürlichen und *Übernatürlichen*, wie es von Schleiermacher beschrieben wird, scheint auch sub specie hominis den Evolutionismus einzuführen. Das Übervernünftige soll nichts anderes als die zur Vollendung gebrachte Vernunft selbst sein. Zunächst ist eine begriffliche Klärung erforderlich. Sehr deutlich unterscheidet Schleiermacher das Übernatürliche und das Übervernünftige. Dies geschieht grundlegend im Blick auf die Christologie (§ 13). Aber trotz späterhin schwankenden Sprachgebrauchs hat es durchgängige Geltung und zugleich allgemein-grundsätzliche Bedeutung. Das Übernatürliche wird im Sinne eines auf übernatürliche Ursachen schließenden Supranaturalismus abgewehrt (§ 13, 1). Dagegen wird der Begriff des Übervernünftigen anerkannt (§ 13, 2). Übervernünftig ist dasjenige, was nicht aus der den Menschen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft allein zu erklären ist (a. a. O.). Die den Menschen von ihrer Geburt her einwohnende Vernunft ist sündig. Dieser menschlichen Vernunft tritt der Heilige Geist entgegen. Die Frage also lautet: wie liegt das Verhältnis vom Heiligen Geist und

dieser konkreten, sündigen Vernunft? Die Antwort ist dreifach. Erstens soll die Sündhaftigkeit nicht so weit ausgedehnt werden, „daß sogar die Fähigkeit die Erlösung in sich aufzunehmen dem Menschen müßte abgesprochen werden“ (§ 70, 2). Damit ist jene aptitudo des Menschen für Gott anerkannt, die auch Luther nie leugnete. Diese Aufnahmefähigkeit hat nichts mit irgendwelchem Synergismus zu tun. Sie ist nur der präzise Ausdruck für den fundamentalen Gedanken, daß der Glaube die ganze Existenz bestimmen und durchdringen soll. Sie wendet sich daher gegen eine (katholisierende) Zerlegung des Menschen in zwei Schichten, deren eine in puris naturalibus wirke, während die andre eine übernatürliche Gnadenbeziehung hätte. Der ganze Mensch mit allen seinen Kräften soll ergriffen und durchgriffen sein. So gehört allerdings die Vernunft auch zur gläubigen Existenz, „da an einer vernunftlosen Seele solche Zustände niemals sein können“ (§ 13, 2). Aber zweitens wird auch eine ideale oder eschatologische Identität von Vernunft und Pneuma behauptet, und hier liegt der vermeinte Stein des Anstoßes. Bei dem entscheidenden Passus, der hier zitiert werden soll, geht Schleiermacher von der ununterscheidbaren Verschmelzung von Geist und Vernunft aus und folgert: „Indem also alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen Geist ist, so kann der göttliche Geist selbst als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden, und die Differenz zwischen beiden als aufgehoben“ (§ 13, 2). Diese Aufhebung der Differenz gilt abschließend erst vom Zustand der Vollendung, aber sie ist im Prinzip bereits auf dem ganzen Wege gesetzt. Das ist die These, die den Evolutionismus Schleiermachers zentral auszudrücken scheint. Aber bei solcher Auslegung übersieht man, wo dieser Weg eigentlich beginnt. Er beginnt erst mit der Erlösung. Durchaus eindeutig und unmißverständlich unterscheidet Schleiermacher die Sphäre der den Menschen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft (§ 13, 2), d. h. der sündigen Natur, und die besondere Quelle des Urbildes. „Sein eigentümlicher geistiger Gehalt nämlich kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Akt, in welchem

sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet" (§ 93, 3). Dem „sündigen Gesamtleben" der Menschheit, das durch die Sünde als „Gesamttat" disqualifiziert ist, wird der schöpferische göttliche Akt, dem besonderen Lebenskreis Jesu die „allgemeine Quelle geistigen Lebens" gegenübergestellt. Deutlicher konnte Schleiermacher sich nicht zu verstehen geben. Die „allgemeine Quelle geistigen Lebens" ist weder durch historische Begrenzung eingeschränkt noch durch die Sünde entstellt. Ihr entspricht die Vollendung des Begriffs des Menschen. Das Urbild also ist die vollendete Realisierung des Menschen, und diese ist gerade nicht evolutionistisch aus dem sündigen Gesamtleben herzuleiten! Jene „Quelle" aber wird von Schleiermacher mit gutem Recht in dem Dämmer einer unbestimmten Andeutung gelassen. Sie soll mit der Sphäre der Sünde nichts zu tun haben; also kann es die menschliche Gesamtvernunft nicht sein. Aber sie wird zwischen den Schöpfer und das Urbild als „Quelle" eingeschoben, weil Schleiermacher allerdings alles Gewicht auf die Einheit der Schöpfung legt. Die Schöpfung als ganze mit ihrem Gesamtziel, nicht isolierte Individuen als solche sind der Gegenstand des göttlichen Schöpfungswillens [1]. Also muß auch das Urbild der einen selben Quelle entspringen, aus der die ganze Schöpfung stammt. Der menschliche Geist soll von der Erlösung durchdrungen werden; also muß auch das Urbild aus derselben geistigen Quelle entspringen, der auch der Nūs entstammt. Dieser Rückgang auf die „allgemeine geistige Quelle" ent-

1) Vgl. den berühmten, aber leider zu wenig umstrittenen § 46. Die „Gleichsetzung" der schlechthinnigen Abhängigkeit mit der Bedingtheit durch den Naturzusammenhang setzt nicht Gott gleich Natur. Sondern sie fordert, daß „wir uns in unserm Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identifizieren und uns so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen" (§ 46, 2). Dieser Zusammenschluß mit aller Kreatur gehört zum innersten Kern des Schöpfungsgedankens. Die Solidarität mit allem Geschöpflichen hat daran ihren Halt, daß die Schöpfung eine ist. Daß darüber der „einzelne" nicht vergessen ist, lehrt der weniger berühmte § 49, der das notwendige und sinnvolle dialektische Gegenstück zu § 46 bildet. Ausdrücklich wird zurückgewiesen, daß der Mensch sich nur als Teil des Naturmechanismus ansehe. Das scheint widerspruchsvoll. In Wahrheit handelt es sich um die notwendige, dialektische Gegenposition zum Zuvorigen: der Zusammenschluß mit aller Kreatur ist selber nur möglich, wo es auch ein Selbst-sein gegenüber aller übrigen Kreatur gibt.

hält aber unmißverständlich die qualitative Einzigkeit des Urbildes gegenüber dem Gesamtleben. Freilich soll diese qualitative Einzigkeit die Durchdringung der „Vernunft“ durch den „göttlichen Geist“ nicht beseitigen, und darin bekundet sich wieder der „reformatorische“ Gedanke, daß die Gnade keine übernatürlichen Vermögen erzeuge, sondern dem „natürlichen“ Menschen gilt.

Jetzt erst kann ein d r i t t e s Moment recht verstanden werden. Schleiermacher behauptet die qualitative Einzigkeit des Urbildes nicht nur im Widerspiel zum sündigen Gesamtleben, sondern er statuiert ja auch die Aufhebung der Differenz des Vernünftigen und Übervernünftigen.

Dann scheint nicht die qualitative Einzigkeit Christi, sondern eine kontinuierliche Steigerung bis zur Vollendung hin ins Auge gefaßt zu sein. Aber wieder wäre es falsch, hier einen Widerspruch zu konstruieren. Die qualitative Einzigkeit des Urbildes gilt im Blick auf die Sünde, die Steigerung gilt im Blick auf den „Begriff“, auf die Idee des Menschen. Beides schließt sich nicht aus. Daß die Versöhnung als Wiederherstellung der Urbildlichkeit des Menschen diese Wiederherstellung zugleich auf einer höheren Stufe vollzogen habe, ist ein Gedanke, der nicht nur bei Irenäus, sondern auch bei Augustin sich findet. Diese Dialektik erinnert an die zuvor erörterte Dialektik der Sünde im doppelten Hinblick auf die Vorsehung und den handelnden Menschen. Dort behielt die Sünde für den Menschen das ganze Gewicht ihrer „Wahrheit“. Hier wird der Radikalität der Wende dadurch nichts abgebrochen, daß sie zugleich eine Steigerung enthält.

Man kann diesen Gedanken stützen und seine Tiefe dadurch ins Licht setzen, daß man eine Analogie aus der ethischen Sphäre heranholt. Um des Radikalismus der Entscheidung willen wird heute zwar alle ethische Vervollkommnung, alle ethische, kontinuierliche „Arbeit an sich selbst“, aller sittliche Fortschritt in Abrede gestellt. Aber so zerschlägt man nur die Einheit der Existenz, statt daß man sähe: gerade die Kontinuität der Arbeit an sich selbst kann unter dem steten radikalen Vorzeichen der „Buße“ im Sinne Luthers, der radikalen Umsinnung stehen. Es gibt ein Fortschreiten, das seine Kraft „je neu“ und je g a n z aus dem Urgeschehnis der Versöhnung holt.

Ebensowenig macht das Moment der Steigerung die Einzigkeit des Urbildes illusorisch. Blumhardt z. B. hat mit gutem Grund von

einem „Fortschritt" des Reiches Gottes auf Erden gesprochen und zugleich diesen Fortschritt an den Krisen und Katastrophen, an den radikalen Wendepunkten, aufgezeigt. So ist es durchaus sinnvoll, wenn Schleiermacher Vollendung und Wende des Menschentums an derselben Stelle, bei demselben, einen Urbild aufsucht. Es ist „übervernünftig" in bezug auf das sündige Gesamtleben und in bezug auf die bis dahin begrenzte Vernunft, und gerade so ist es zugleich Wende und Vollendung von Natur und Vernunft. Die bloße Steigerung enthält als solche nicht die radikale Wende. Aber die Wende kann zugleich die Steigerung enthalten.

4. Dieses Urbild soll geschichtlich sein. Diese These hat zwei gleich problematische Seiten. Die Vollendung soll in der Mitte der Geschichte liegen, und sie soll geschichtlich verifizierbar sein. Beides wird von Schleiermacher aus dem gläubigen Selbstbewußtsein der Gemeinde begründet. Damit wird diesem in der Tat sehr viel zugemutet. Zu viel? Im Gegensatz zum späteren „Individualismus" der Erlanger Schule „konstruiert" Schleiermacher aus dem „Gemeingeist" der Gemeinde. Dieser Gemeingeist soll ein Wissen um seinen Ursprung enthalten. Daß er dieses Wissen an der Hand seiner Tradition gewinnt und festhält, ist selbstverständlich. Daß der gläubige Gemeingeist jenen Ursprung Jesu nicht in irgendeiner „profanen" Perspektive, sondern als seinen Ursprung sieht, bedarf weder besonderer Begründung noch besonderer Rechtfertigung. Die Person Jesu ist hier nicht von irgendeinem neutralen Standpunkt aus „an und für sich" betrachtet, sondern von vornherein wird sie als das wirkende Urbild ergriffen, und zwar erwirkt das Urbild nicht den Einzelnen an und für sich, sondern die Gemeinde. Mit dieser Perspektive ist der Rechtsgrund gegeben, das Urbild als vollendete Mitte der Geschichte anzuschauen. Das läßt sich in drei Etappen verdeutlichen.

Erstens, wenn das Urbild Wendepunkt sein soll, so muß es in der geschichtlichen Vergangenheit liegen. Denn nur nachdem die Richtungsänderung eingetreten ist, kann der Wendepunkt als Wendepunkt erkannt werden. Der „Wendepunkt" ist „zugleich das Ende der einen Richtung" „und der Anfang der entgegengesetzten" (§ 108, 2). Indem der Mensch von jenem Urbild her solche

Wende erfährt, weiß er es selbst als einzig wirksamen Ursprung seiner Wende. Hier gilt: was in der Wirkung ist, ist auch im Ursprung; und Schleiermacher weigert sich gar, in der Würde Christi mehr aufzusuchen, als in seiner Wirkung liegt (s. oben). In der „Wirkung“ liegt die Wende. Denn diese Wende wird in der Anschauung des Urbildes erfahren.

Zweitens soll nun der Wendepunkt zugleich die Vollendung sein. Begriffsanalytisch kann freilich die Vollendung so wenig aus dem Begriff der Wende, wie die Wende aus dem Begriff der Vollendung herausgeholt werden. Also handelt es sich um ein synthetisches Urteil. Wo also ist die Mitte, welche Wende und Vollendung verknüpft? Diese Mitte ist die „Liebe“, die in der Wende sich offenbart. Oben behaupteten wir: die Absolutheit wird aus dem Wesen der Liebe gefolgert. Hier ist das näher zu begründen. Schleiermacher selbst hat solche Begründung durch den Aufweis der Universalität der Agape in Angriff genommen. In Fortführung dieser Linie ist zu sagen: In ihrer Transzendenz über die Vernunft, als Hingabe an das Vernunftwidrige oder Verlorene ist die Agape absurd, oder sie ist schlechthin „höher als alle Vernunft“. Entscheidet man sich bei diesem Dilemma für die zweite Seite, so ist damit die schlechthinnige Überlegenheit der Agape anerkannt. Nun aber gilt diese Agape zugleich als das Prinzip der Schöpfung und der in ihr waltenden „Vernunft“. „Aus Liebe“ hat Gott die Welt geschaffen. Also gründen Welt und Weltvernunft selber in der Agape. Als radikale Transzendenz der Vernunft einerseits und als „Grund“ der Vernunft anderseits ist sie die Vollendung, die das Vernünftige setzt und das Widervernünftige umgreift. So übergreift sie die Dialektik von Sinn und Sinnwidrigkeit. Sie ist die Tiefe des Weltlogos, und sie zieht noch das Schöpfungswidrige in ihren Kreis. So ist sie die Vollendung. Diese Begründung geht so vor, daß sie das Wesen der Liebe im Verhältnis zur „Vernunft“ expliziert und daran ihre „sufficientia“, ihre Allgenügsamkeit dartut. Es geschah im Hinblick auf die Dialektik von Sinn und Sinnwidrigem, d. h. im Hinblick auf die Dialektik des Weltbegriffs. Fr. Chr. Baur würde diese Argumentation als „religionsphilosophisch“ bezeichnet haben. So erhebt sich die Frage: wie verhält sich diese Argumentation zu dem geschichtlichen Ausgangspunkt unter 1?

Drittens sollen also Geschichtlichkeit der Wende und das „Prinzip" der Agape als Vollendung zusammengebracht werden. Hier erklärt Baur: die Gemeinde gründet in dem Prinzip. Und an eben der Stelle sagt Schleiermacher: die Gemeinde gründet in der realen Wirksamkeit des geschichtlichen Urbildes. Wir können einen einfachen Schluß aufbauen: nur am geschichtlichen, vorangehenden Urbild wird die Wende ergriffen. Die Wende enthält die Agape. Diese ist ihrem Wesen nach Vollendung. Also enthält das Urbild die geschichtliche Vollendung. Was hier nacheinander expliziert ist, liegt im Sinne Schleiermachers ineinander für den das Urbild anschauenden Blick, d. h. in der am Urbilde gemachten, lebendigen Erfahrung.

Bei alledem aber blieb noch die moderne, historisch-kritische Fragestellung unberücksichtigt, und Schleiermacher hat sie nicht gekannt. Dennoch läßt sich ihm auch in dieser Hinsicht ein fundamentaler Hinweis entnehmen und zwar ein solcher, der auch die zuvorige Überlegung erst wirklich zum systematischen Abschluß bringt. Das Urbild ist der Ursprung des neuen „Gemeingeistes", es stiftet die Gemeinde, und diese Gemeinde ist von vornherein weltbezogen, sie ist die aus dem Urbild lebendig erneuerte Welt. So ist sie das „Naturwerden des Übernatürlichen" in Christo. So gehört sie so sehr zum Christus, daß „nicht einmal nachgewiesen zu werden braucht, wann und wie er sie eigentlich gestiftet" (§ 113, 2). Diese Dynamik und damit die ganze Christologie ist zugleich gemeinde- und weltbezogen. Damit wird auf der einen Seite — und das ist der krönende Abschluß des Zuvorigen — die Wende mit der Agape als Weltprinzip unmittelbar und konkret verbunden. Das Ziel ist die Erneuerung der Geschöpflichkeit, und die Gemeinde ist Ort und Organ dieser Erneuerung [1]).

Auf der andern Seite ist hier das „Urbild" natürlich aus der Perspektive der neuen Gemeinschaft als deren Ursprung gesehen [2]). Dieser Ursprung wird als lebendig zeugender Ursprung konkret angeschaut. So gewinnt allerdings das Geschichtliche Gewicht und zwar in dieser bestimmten Perspektive. Es ist grundlegend, daß Schleiermacher diese Perspektive festgelegt hat. Hier geht der gläubigen Anschauung keine „profane" Historie voran. Sondern zu der konkreten Geschichtlichkeit des Ursprungs gehört die „Wirkung", die er er-

1) Die Anerkennung der göttlichen Liebe „entsteht erst mit der Wirksamkeit der Erlösung und von Christo aus" (§ 166, 2). Schleiermacher verschärft zugleich diese These dahin, daß Gott auch diejenigen, welche sich noch, wie man es richtig verstanden von dem ganzen außerchristlichen Gebiet sagen kann, in dem Schwanken zwischen Abgötterei und Gottlosigkeit bewegen, „nur liebt, sofern er sie in Christo sieht" (a. a. O.).

2) Vgl. dazu meine Ausführungen in „Das Wort und die Existenz", 1. Teil, 1930, S. 179 ff.

zeugt. Von dieser aus ist es nun möglich, eine letzte Linie hinsichtlich der historisch-kritischen Frage zu ziehen. Die Gemeinde wird gestiftet, indem sie sich auf das Urbild als ihren Ursprung zurückbezieht. Das ist nur möglich in der konkreten Anschauung des Ursprungs. Aber dafür ist es keine conditio sine qua non, daß die Konturen dieser Anschauung in absoluter Starrheit feststehen. Wie schon beim „gegenwärtigen" Hören in dem Hören selbst das subjektive Aufnehmen und Verstehen und Deuten seinen Anteil hat, ohne daß darum das Hören zur Phantasie würde und so kein echtes Hören mehr wäre (die „Relativität" des Verstehens gehört zum Verstehen selbst), so kann auch die Verschiebbarkeit der Konturen, mit denen wir den Ursprung zeichnen, nicht ausschließen, daß das Heil in einer solchen „Anschauung" zu uns komme. Das gerade ist dann möglich, wenn man nicht nach einer „profanen" Erkenntnis Jesu an und für sich sucht, sondern vielmehr uno intuitu ihn und die Gemeinde, ihn als Ursprung der Gemeinde in den konkreten Konturen anschaut, in denen sich das Verhältnis des Stifters und seiner Stiftung abzeichnet. Das bloße „Daß" eines Versöhners ohne konkrete Anschauung der Versöhnung in seiner Gestalt ist wie eine Farbe ohne Farbigkeit oder ein Ton, der nicht tönt, ein völlig sinnleeres Nichts.

Wir fassen zusammen: Die Christologie Schleiermachers ist von Grund auf dynamisch. Das Urbild ist wirkende Kraft. Nur zusammen mit der Gemeinde als dem Erwirkten kann es als Urbild angeschaut werden. Daß die Wende zugleich Vollendung sei, folgt aus dem Wesen der Agape. Aus der Stellung der Gemeinde zur Welt folgt, daß jenes zugleich Weltmitte ist. Die Überwindung von Supranaturalismus und Rationalismus liegt in dieser lebendigen Dynamik selbst: Nicht von einem Werk noch einer Person Christi an und für sich ist die Rede. Sondern das konkret-lebendige Wirken wird angeschaut und ausgelegt. Erst aus diesem Wirken bestimmen sich Stifter und Stiftung, Urbild und Gemeinde. Daß dieses Urbild zugleich „Steigerung" und „Wende" sein kann, hat Schleiermacher selbst deutlich gemacht. Das wahrhaft „Übernatürliche" ist die Agape, die die Welt in die Wende stellt und erneut, das Übervernünftige ist das Gericht und die Erfüllung der „Gesamtvernunft".

Pneuma und Nūs
in Schleiermachers Christlicher Sitte.

Von Dr. Walter Verwiebe in Gießen.

In der Erörterung über die theologische Grundhaltung Schleiermachers ist heute, aber auch schon in der Vorkriegszeit in begrenzter Weise, zu beobachten, daß diese gewöhnlich die Christliche Sitte wenig berücksichtigt und im wesentlichen an den Reden über die Religion und der Glaubenslehre orientiert ist. Häufig treten dabei die Reden hervor und leiten das Verständnis, wodurch dann vielfach eine Abschwächung der von Schleiermacher gebotenen reformatorisch klingenden Sätze in der Weise geschieht, daß man ihren Wortgehalt nicht als den eigentlichen Sachgehalt nimmt [diese Sätze dadurch in Widerspruch zum Verständnis der Bibel und der Reformation stellt].

Ohne zu der dort geführten Begründung solcher Interpretationsweise Stellung zu nehmen, ist das Bemühen dieser Bemerkungen um das Verständnis zweier theologischer Zentralbegriffe Schleiermachers nun ausschließlich darauf gerichtet, ihren Gehalt von der Christlichen Sitte [1]) aus deutlich zu machen. Nur der Verdeutlichung unseres Verstehens wegen geben wir zunächst ein charakteristisches Beispiel der oben gekennzeichneten Interpretationsweise der Christlichen Sitte, wie sie uns in einem schon älteren Werk „Christentum und Geschichte bei Schleiermacher" von W. Süßkind geboten wird (1911).

Wir folgen seiner für uns wichtigen Darstellung: das von Schleiermacher herausgestellte Verhältnis des christlichen Prinzips (Pneuma) zu dem natürlichen (Nūs, Koinos logos) versteht beide als wesentlich zusammengehörig (S. 170). Es besteht „kein absoluter Gegensatz zwi-

1) Wir zitieren nach der Gesamtausgabe der Werke 1. Abt., Bd. 12, 1843.

schen beiden" (ebenda), zwischen „Natur und Gnade". Sie sind einerseits identisch, andrerseits doch zugleich in der Identität gegeneinander abgestuft. Damit wäre von Schleiermacher ein supranaturaler Absolutheitsanspruch abgelehnt. Er sucht ihn zu retten, aber „er hat in der Tat die supranaturale Absolutheit nur durch offenbare Künstlichkeit zu konservieren vermocht" (S. 171), d. h. er versucht Pneuma und Nūs zu trennen, versucht die durch Pneuma erschlossene Möglichkeit der Geschichte ursprünglich gegründet sein zu lassen in einem von Gott her gewirkten, besonderen Geschehen. Für Süßkind scheidet diese Möglichkeit bei Schleiermacher in Wirklichkeit aus, weil Schleiermacher an anderer Stelle nur von einem alles wirkenden Geschehen Gottes spricht. Es bleibt von der Glaubenslehre und ihren Voraussetzungen aus der Gedanke „an die Übernatürlichkeit der Erscheinung Christi", durch die das Pneuma in die Geschichte einging, schlechterdings unvollziehbar (vgl. S. 175). Diese Tatsache hebt auch die scheinbar anders orientierte Christliche Sitte nicht auf. Christus steht in menschlicher Kontinuität, weil er nur die höchste Vernunft ist. Deshalb ist für Süßkind die Aussage nur eine scheinbare Rettung, daß „die höhere Stufe des Nūs nur durch Christus erreicht wird". „Auf der Basis einer rein immanenten Welterklärung ist auch die supranaturalistische Absolutheit nicht zu haben" (S. 176).

Innerhalb einer religions-philosophischen Erörterung der Schleiermacherschen Absolutheitsbegründung mag das von Süßkind gebotene Verständnis in gewisser Weise seine Berechtigung haben. Fraglich aber erscheint es uns, sofern von ihm her die Begriffe Nūs und Pneuma gesehen werden als bezogen auf den geschichtlichen Menschen, dessen Existenz durch den Nūs oder durch das Pneuma charakterisiert ist. Dieses deutlich zu machen, ist im besonderen unsere Aufgabe, die es schrittweise zu vollziehen gilt. Wir glauben, damit Schleiermachers Darstellung gerechter zu werden, weil in ihr doch in besonderer Weise der Mensch in seiner Existenz als denkendes und handelndes Wesen Gegenstand der Bestimmungen ist, die Aussagen also wesentlich anthropologisch zu verstehen sind, während die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Absolutheitsanspruch des Christentums nicht so sehr im Vordergrund steht.

Der natürliche Mensch erkennt sich und bestimmt sich vom Nūs

her. Das in ihm gesehene Befinden des Menschen in der Welt ist eben die Nūs-Bestimmtheit seines Daseins, das die beiden Grundweisen seines Existierens als denkendes (im weiten, nicht rationalistisch verengten Sinn) und handelndes Wesen umschließt in seinem Fürsichsein und seinem Mitsein mit andern. Es ist „der Nūs, die Vernunft im Menschen, das Zentrum, zu der sich alles übrige als Peripherie verhält. Was nicht Vernunft ist im Menschen, ist Organismus für die Vernunft; die Vernunft ist das Prinzip dieses Organismus, den wir der Vernunft, dem logikón gegenüber das Sinnliche nennen" (S. 306). Im Geleitetsein vom Nūs her erschließt sich dem Menschen das Wie seines natürlichen Existierens, das eigentlich existiert, wenn in allen möglichen Tätigkeiten des Menschen „der Nūs das eigentliche Prinzip und das Sinnliche wirklich nichts ist als der Organismus der Intelligenz" (S. 306).

Das hier zu erörternde Problem aber erschließt sich zunächst darin, daß der Mensch in seinem natürlichen Dasein mit einer über dieses als begrenzt gesehene Dasein hinausweisenden Bestimmung begabt ist, daß durch ein anderes Prinzip (Agens) das Wie seines Daseins in anderer Möglichkeit zu existieren bestimmt werden kann. Alles hängt nun hier an der Frage: Woher wird diese Möglichkeit erschlossen? Ist die über das natürliche Dasein hinausweisende Bestimmung nur eine Sehnsucht, die für dieses immer Sehnsucht bleiben muß, sofern es von sich aus diese Sehnsucht zur Erfüllung bringen will? Oder hat es die Möglichkeit, die in der Sehnsucht gesehene Bestimmung von sich aus zu ergreifen, so daß es sich die von einem andern Prinzip geleitete Daseinsmöglichkeit selbst erschließen kann? Oder — schließlich — muß die Erfüllung des über den Nūs Bestimmtseins dem Dasein von außen her eröffnet und zugeeignet werden? Oder ist gar dieses Sehnen selbst etwas schon nicht mehr dem natürlichen Dasein ursprünglich Zukommendes und ist auch dieses schon von außen her gegeben?

Wir geben unser Verständnis. Die Möglichkeit des Menschen, das Leben als ein vom Pneuma erfülltes zu leben, ist erst eröffnet worden durch das Eingehen des Pneuma als göttlichen Prinzips in die Geschichte, worin die Bedeutung der Erscheinung Christi zu sehen ist. „Was durch die Mitteilung Christi, durch sein verbreitendes Handeln

in der menschlichen Natur gesetzt wird, das hätte nimmermehr können hervorgebracht werden durch alle fortgesetzten Wirkungen der menschlichen Vernunft für sich allein und ohne die Erscheinung Christi" (Christliche Sitte S. 315). Es gilt jetzt, den Begriff „gesetzt" zu verdeutlichen. Bedeutet er, daß seitdem alle menschliche Natur in ihrem natürlichen Dasein im Besinnen auf diese Möglichkeit von sich aus diese Tatsache begreifen kann? Dann wäre in der Tat ein Kontinuität von Nūs und Pneuma behauptet. Oder besteht jene Kontinuität nur darin, daß beides Möglichkeiten geschichtlichen Daseins sind, das eine als vom Nūs, das andere als vom Pneuma geleitet, so daß von da aus die Kontinuität zu rechtfertigen wäre? Sie ist dann nicht die Kontinuität des sich zum Pneuma umbildenden Nūs, sondern die Kontinuität zweier geschichtlicher Möglichkeiten des Menschen, der sein eines Dasein führt. Es ist dann verständlich, daß die S. 302 f. gegebene Beziehung der beiden Prinzipien nicht so zu verstehen wäre, daß der Mensch von sich aus jetzt über beide Möglichkeiten verfügte in seinem natürlichen Dasein, sondern daß Raum bliebe für die Tatsache: „gebunden ist die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der Kirche an das göttliche Wort", denn „das göttliche Wort in der Schrift ist uns nur das geschichtlich fixierte göttliche Wort in Christo, der den Geist hat nicht kata metron" (S. 500), „etwas, dessen wir freilich nicht anders gewiß werden können, als eben im Glauben" (S. 500). Christi „Erscheinung aber und die von ihm anfangende Verbreitung des Pneuma ist Gnade" (S. 314), die „in der absoluten Unendlichkeit des göttlichen Wortes gegründet ist, das immer durch die Totalität auf den einzelnen" wirkt (S. 500).

Damit aber ist die Problemstellung nur verschärft, weil nun der Einsatzpunkt des Pneuma beim Menschen aufgedeckt werden muß. Offenbar wird getroffen jeder einzelne Mensch (vgl. S. 500 und 296 f.), an den das Wort weitergegeben wird (s. oben), das er glauben kann. Offen bleibt, sich in seiner Nūs-Bestimmtheit festzuhalten. Charakterisiert der Nūs das Dasein, so erweist er sich auch als Einsatzpunkt, womit wiederum unser Problem gestellt ist. Auf dem „Standpunkt der christlichen Sittenlehre" steht dieser Nūs dem Pneuma „als Fleisch gegenüber" (S. 300) und doch von ihm geschieden als der unmittelbare Einwirkungspunkt für das Pneuma,

„dem der Nūs, der Organismus der Intelligenz viel näher“ steht „als der mehr sinnlich-psychische Organismus und der mit demselben verbundene leibliche“ (S. 306). Ist nun dieses Offensein ein dem Nūs ursprünglich zukommendes Vermögen, oder ist es zusammenfallend mit dem allmählichen Ergriffenwerden durch das Pneuma, das erst wachsend zum Bewußtsein kommt? (vgl. S. 293 unten). Schleiermacher weiß um die vorwurfsvolle, ihn mißverstehende Ausdeutbarkeit seiner Sätze als Behauptung einer pelagianischen Werkgerechtigkeit, wenn er sagt, dem Menschen „wohnt der Nūs ein, der zur sarx gehört, die dem göttlichen Geist entgegengesetzt und die selbsttätig nichts produzieren kann, was dem göttlichen Willen entspricht, aber auch nimmer das Organ des göttlichen Geistes werden könnte, wenn es nicht diejenige Empfänglichkeit in sich hätte, ohne die die Einwirkung Christi und des Geistes niemals könnte aufgeregt werden“ (S. 316 C)[1]). Legt man betonten Akzent auf „Empfänglichkeit“, so wird die Tatsache, „daß die Erlösung ganz ein Werk der göttlichen Gnade ist“, abgeschwächt. Es wird aber das vom Geist-Erfaßtsein auch nur als eine Weise des Daseins gesehen und zwar als „unter der pistis“ (S. 316), die nicht aus der natürlichen Beschaffenheit des Menschen selbst entspringt, sondern in dem durch das Wort wirkenden Pneuma allein gewirkt wird. „Vollkommen gleich sein aber kann es (Pneuma, das den Menschen erfaßt) ihm (Pneuma Christi) niemals, weil Christi Geist das wirkende Agens ist, nach außen nicht anders wirken kann, als vermöge unseres gesamten menschlichen Organismus, in welchem das Mitgesetztsein der Sünde niemals aufgehoben ist, sondern immer nur allmählich aufgehoben wird“ (S. 293). So kennt Schleiermacher ein Sich-fortentwickeln zu einem volleren vom Geist Ergriffen-sein, denn dieses ist kein plötzlich sich vollziehendes Ereignis, sondern ein allmähliches Erfaßt- und

1) Vgl. Luther, W. A. Bd. 18, S. 636: „at si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur. hanc enim vim, hoc est, aptitudinem, seu et Sophistae loquuntur dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem, et nos confitemur, quam non arboribus, neque bestiis inditam esse, quis est, qui nesciat? neque enim pro anseribus (ut dicitur) coelum creavit.“

Geführt-werden, wobei die menschliche Existenz „Stoff für die Wirkungen des göttlichen Geistes, und die Aufgabe ist, daß dieser Geist in ihm herrschend werde“ (S. 300). Er soll im bildenden Prozeß Organ des göttlichen Geistes werden, ist, sofern er noch auf dem Weg zur Einigung von Pneuma und Sarx steht, gespalten in ein Subjekt und Objekt, „in ein Agens und das worauf gehandelt wird, in ein poiūn und ein páschein“ (S. 295). Das Sichselbstgewinnen im Pneuma ist Wirksamsein des Pneuma im Heraufführen einer neuen Gesinnung, die als Haben und nicht immer Neu-gewinnen ein neues Verhalten des Menschen in der Welt konstituiert. Sie ist „die mehr innerliche Art des Einsgewordenseins des Pneuma mit dem Nūs und dem ganzen geistigen Organismus der menschlichen Natur“ (S. 306). Der Nūs wird selbst Organ: „alle Kräfte werden nicht anders gebraucht als auf Impuls des göttlichen Geistes und im Dienst der vom Pneuma ausgehenden Gesinnung“ (S. 441). Alle Wirkung des Pneuma und alles Gewirktsein im Pneuma wird begriffen als „Charisma“ (S. 485). In der Gesinnung des Menschen vollzieht sich die Umformung im eigentlichen Sinn, geleitet durch das „Pneuma Hagion“ (S. 308).

Außerhalb des Charisma kann sie der Mensch nie haben. So wird man jene „Empfänglichkeit“ „abschwächen“ dürfen in die „Möglichkeit“, das Pneuma im Erfahren überhaupt zu verstehen (zu beachten ist hier die oben gekennzeichnete Verbindung Wort-Pneuma), denn sonst wäre der Mensch „rein ein Werk des Satans geworden“ (vgl. Anm. S. 315 und 316).

Wird aber dieses Verstehen nicht wieder nur zu einem „dialektischen“ Rettenwollen der Gnadenwirkung? Wird es nicht nur ein konstruierendes Verdeckenwollen der Identitätsbehauptung von Pneuma und Nūs (vgl. S. 303)? In der Nebenordnung, „daß der Geist im allgemeinen menschlichen Sinn nichts anderes ist als was das Pneuma, aber er ist das Pneuma auf einer niederen Potenz“ (S. 303)? Diese Sätze sind nun unserer Meinung nach von der Christlichen Sitte im engeren Sinn her bestimmt und von unserm oben gebotenen Verständnis dieser her zu begreifen. Wird das Handeln des Menschen immer geleitet von einem Prinzip (Agens), so besteht zunächst einmal eine formale Analogie: Nūs und Pneuma sind „Prin-

zipien", die ein bestimmtes Verhalten des Menschen betreffen, ja solches Verhalten erwirken. Aber nicht nur eine formale Analogie besteht, sondern rechtmäßigerweise kann Schleiermacher in einer bestimmten Blickstellung ihre „Identität" behaupten, ohne etwas von ihrer Eigenheit abzubrechen. Er kann jetzt nämlich das Pneuma als „eine höhere Entwicklung von dem, was wir Vernunft nennen" charakterisieren (S. 313). Beidemal handelt es sich darum, daß der Mensch durch ein Agens, Nūs oder Pneuma, bestimmt wird. Das Pneuma aber ist nicht angeboren, sondern tritt erst herzu und ergreift Besitz von dem Nūs, durchwirkt ihn und wirkt durch ihn.

Die vom Pneuma ausgehende Gesinnung, die als „Richtung des Gefühls" (S. 309) die Willensrichtung des Menschen und damit sein Handeln charakterisiert, ist nun „vom Standpunkt der religiösen Sittenlehre" (ebenda) aus „Frömmigkeit" (ebenda). Das in dieser Pneuma-Gesinnung vollzogene und sich immer vollziehende Handeln ist Fortsetzung des Handelns Christi (vgl. S. 304, Vorl. 1826/27), das gesehen wird als der Einbruch des erfüllten Pneuma in die Welt und wirksam ist, „solange einerseits in jedem Momente noch etwas ist, was noch nicht vom göttlichen Geist durchdrungen ist, und solange andrerseits das menschliche Geschlecht sich erneuert, da der Geist Christi niemals etwas den Menschen Angeborenes ist, d. h. solange einige zwar den Geist haben, andere aber noch nicht" (S. 304, s. oben). Alles in der Welt sich sonst am Nūs orientierende Handeln wird jetzt bestimmt vom göttlichen Geist aus, dessen Weltdurchdringung unendliche Aufgabe ist, als „Verbreitung des Reiches Gottes nach der christlichen Idee" (S. 461) mit dem Endziel, „daß das ganze Menschengeschlecht diesem Geist angehört" (S. 514). Nun wird eine neue Sicht des Nächsten erschlossen: der andere Mensch, mit dem ich immer schon durch ein „Gemeingefühl" verbunden bin, wird nun in der „Liebe" gesehen und ergriffen (S. 459).

Es sei zum Abschluß darauf hingewiesen, daß Schleiermacher sich mit seinem transzendenten Geistbegriff abgrenzt gegen eine idealistische Philosophie, die das Pneuma in den Nūs hineinnimmt. Daß allerdings ein anderes Geistverständnis vorliegt, als es Karl Barth in seinem Vortrag „Der Heilige Geist und das christliche Leben" bietet, ist deutlich. Schleiermacher kennt ein vom Pneuma geleitetes

wirkliches neues Leben im Handeln, das freilich für den anderen unanschaulich bleiben kann. Wir meinen, daß er damit nicht im Widerspruch zu Luther steht, der auch ein neues durch den Glauben geleitetes Wirken des Menschen kennt, das dieses als besonders qualifiziert erkennen läßt: „Dan nit die werck von ihrer wegen, sundern von des glauben wegen angenehm seind, welcher einig und ohn unterscheid in allen und iglichen wercken ist, wirckt und lebet, wievil und unterschidlich sie ymmer sein, gleich wie alle glidmaß von dem heubt leben, wircken und den Namen haben" (W. A. 6, 206/07).

Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus.

Von Stadtpfarrer D. Rudolf Paulus in Besigheim (Württ.).

(S. zuletzt ZThK 1930, Heft 4, S. 299—321.)

2. Hegel. a. Allgemeines (Nachtrag).

1. Willy Moog, Hegel und die Hegelsche Schule (Gesch. d. Phil. in Einzeldarstellungen, hrsg. v. G. Kafka, Bd. 32/33). 491 S. München, E. Reinhardt 1930. 10.50, geb. 12.50 M.

2. Kantstudien Bd. 37, Heft 3/4. 1931. Zu G. W. Fr. Hegels 100. Todestag. Pan-Verlag, Berlin.

3. Logos Bd. 20, Heft 2. 1931. Hegelheft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Den Gesamtdarstellungen reiht sich würdig an die von Moog (1). Er faßt die Hegelforschung der früheren Zeit und der letzten Jahre übersichtlich zusammen, berichtet eingehend über Hegels Werden, gibt in genauem Anschluß an die Quellen einen vorzüglich einführenden Bericht über den Gedankengang der Hauptwerke, zum Schluß auf 80 Seiten eine gedrängte Übersicht über „die Hegelsche Schule und ihre Gegner", ein heute wegen Feuerbach, Marx usw. besonders aktuelles Kapitel (s. z. B. S. 467 Max Stirner über Hegel und das Prinzip des Luthertums). Das große Thema der mittelbaren Nachwirkungen Hegels und das Problem seiner geistesgeschichtlichen und grundsätzlichen Gesamtbedeutung auch für das 20. Jahrh. greift freilich über den Rahmen des Buches weit hinaus. Hier liegen Themen zum Weiterforschen in Hülle und Fülle (vgl. nachher H. Glockner). Das junge Geschlecht findet die Wege zum Hegelstudium

geebnet; es gilt nun sie selbständig gehen und nützen[1]). Ein Mangel ist, daß Kierkegaard S. 486 nur gestreift wird. S. 459, Z. 4 von oben lies: Ferdinand Chr. Baur.

Aus dem Hegelheft der Kantstudien (2) seien genannt: Hermann Glockner, Nach hundert Jahren. Die Problemweite der Hegelschen Philosophie, und Georg Lasson, Hegel und die Gegenwart. An seine und anderer geschichtliche Untersuchungen anknüpfend, sucht Glockner die weitergreifenden Problemstellungen herauszuarbeiten, die hinter dem scheinbar so geschlossenen System stecken. Sie treten zutage sowohl in seinem Werden wie in seiner Nachwirkung, die weit über den Bannkreis der „Schule" hinausgeht. „Sie umfassen auch die Standpunkte seiner Gegner." Gl. verfolgt drei Problemstränge: den des Kantianismus, den der „nova scientia" (Erfahrungswissenschaft) und den des „Irrationalen". Also auch hier: Hegel mehr als der vollendete Kant, der er auch ist. Es hat sich an ihm gerächt, daß er Kant vorwiegend in der Beleuchtung des Gerichts über die „Reflexionsphilosophie" gesehen hat; gerade von Kants Synthese von Idealismus und Realismus, Vernunft und Gegebenheit hätte er Wesentliches lernen und den Anschluß an die Erfahrungswissenschaften in Natur und Geschichte, der bei ihm inhaltlich in reichstem Maße vorhanden ist, auch methodisch sichern und ausarbeiten können, über die vorhandenen Ansätze hinaus. Dann wäre auch der „Reflexions-" und „Gefühlstheologe" Schleiermacher bei Hegel anders weggekommen (ich füge hinzu: auch der Fichte von 1799, 1804/05 und 1813). Der (durchaus dialektisch, nicht dogmatisch zu verstehende) Satz von der „Vernünftigkeit des Wirklichen" und der „Wirklichkeit des Vernünftigen" hätte so eine erkenntnistheoretische Ausdeutung erhalten, die das System

---

1) Wie hier gearbeitet werden muß, zeigt z. B. das gründliche, durch genaue Fragestellungen bis ins einzelne und umfassende Materialkenntnis ausgezeichnete Buch von Ernst Simon, Ranke und Hegel (Beiheft 15 der Hist. Zeitschrift 1928, 220 S.). Es stellt im ersten Hauptteil die anziehenden und abstoßenden Beziehungen zwischen Hegel und der historischen Schule dar, im zweiten gibt es einen systematischen, vom Ganzen zu den Teilproblemen führenden Vergleich zwischen Rankes Ideenlehre und Hegels Philosophie, also zwischen einem „Teil-Ranke" und dem „ganzen Hegel".

vor dem „Sturz“ gesichert, das Ergebnis der Philosophiegeschichte: „nichts ist verloren; alle Prinzipien sind erhalten“, noch zu vollerer Wahrheit gebracht hätte. Das Herauswachsen des Systemes aus den Lebensproblemen der „Sturm- und Drangzeit“ sei in der späteren Ausgestaltung doch nicht zu seinem vollen Recht gekommen; gerade in der „Vollendung“ des Systems liege das Unvollendetsein seiner letzten Absichten. — Das alles nötigt nach Gl. nicht zu einem Aufgeben der Hegelschen Prinzipien, vielmehr zu ihrer wahren, vollen Durchführung. Alle denkbaren Gegensätze gegen diese sind in ihnen nach Gl. latent als „Momente“ schon enthalten; ihre Herausarbeitung verlangt jedoch eine Umbildung und Neufassung des Prinzipes selber, in dessen Begriff es liegt, kein fertiges zu sein. — In engerem begrifflichem Anschluß an Hegel fordert auch Lasson, wie schon früher von ihm gezeigt, eingreifende Umbauten, zwar nicht am Prinzip, wohl aber an der Durchführung. Prinzip und Methode, Prinzip und System sind für ihn gegenseitig unabtrennbar; ein „Irrationalitätsproblem“ anerkennen kann er nur im dialektischen Gang des Vernunftdenkens selber, das ein „Irrationales“ nur kennt als seinen eigenen Gegenwurf, in dem es voll zu sich selbst kommt. Ein scharfer Hieb erfolgt (272) auf das dialektische Verfahren bei Marx, „der die Dialektik, die bei H. nichts als die Lebensäußerung und Selbstbewegung des Geistes ist, in das Geistlose und Unlebendige verlegt“, womit das verwickelte historische und sachliche Problem freilich nicht entfernt erledigt sein kann. Aber freilich: die Lehre von der ökonomischen Realdialektik mitsamt der ihr immanenten Dialektik des ideologischen Überbaues und ihres Wechselverhältnisses schreit nach einer tieferen Begründung, und damit auch Begrenzung, in einer Fundamentaldialektik des Geistes, die alles einschließt; nicht zuletzt den Entscheidungscharakter des konkreten Augenblicks und das übergreifende Ganze, dem er entspringt und auf das er zielt. Philosophische Besinnung schließt immer beides ein: Stehen im Augenblick und Erhebung über ihn zum Ganzen, das ihm „zum Grunde liegt“.

Auch im Logosheft (3) ragt ein Aufsatz von Glockner hervor: „Hegelrenaissance und Neuhegelianismus — eine Säkularbetrachtung“. Er klärt beide Begriffe durch den Vergleich mit dem

Neukantianismus, dessen Bedeutung hier seit langem wieder zu ihrem Recht kommt; andererseits ist er warnendes Beispiel. Nicht die Systemform, der Problemgehalt ist das Fruchtbare an Hegel; die Probleme des vor und neben Kant lebendigen „Irrationalismus“ sind es, die Hegel, in seiner Art „vollendet“ und darum unwiederholbar, zu bewältigen gesucht hat, mit Hilfe der (Kants Transzendentallogik vollendenden) dialektischen Inhaltslogik. „Je kritischer wir Hegel ansehen, um so mehr werden wir von ihm lernen können“ (N. Hartmann). „In einer umfassenden rational-irrationalen Methode“ soll die „panlogische Dialektik Hegels aufgehoben werden“; m. a. W.: „Wie ist das Zusammen von Rationalem und Irrationalem im Geiste überhaupt möglich?“

Doch das führt hinunter zum Grundsätzlichen.

Das tut auch der kurze Aufsatz R. Kroners im Logosheft (3) über „System und Geschichte bei Hegel“. Er mündet (248 f., 255 ff.) in eine Herausarbeitung des Verhältnisses von Geschichte und Gegenwart (ob im Sinne Hegels?): „Gegenwart“, „Augenblick“ ist das jederzeit erreichte Ende der Geschichte, ihr Umbruch in die Ewigkeit, und zugleich der immer neue Einbruch der Ewigkeit in die Zeit; das betrachtende Verhalten des Geistes schlägt hier um in das entscheidende Verhalten. Hegels Lehre von der Gegenwart als Ende der Geschichte hat nicht seine Gegenwart und den systematischen Ausdruck seiner Zeit absolut setzen wollen. — Ob damit die Antinomie von absoluter Vernunft und relativer Gestalt wirklich aufgehoben ist, ist eine andere Frage; für Hegel ist sie es, weil ihm der Primat der Vernunft über Geschichte, die Deutbarkeit aller geschichtlichen Gestalt als Gestalt der sich als werdend setzenden Vernunft feststand.

Alles in allem: die „Hegelrenaissance“ sieht in ihrem historischen Zweig heute stark die geschichtlichen Schranken des „geschichtlichen Hegel“; damit verbinden sich jedoch starke systematische Antriebe, die mit eindringender Hegelkritik die Scheidung des „Lebendigen“ vom „Toten“ in Hegel zu verbinden suchen. Nicht Neuhegelianismus, sondern kritisch-positives Weiterführen muß die Losung sein.

b. Religionsphilosophie.

1. G. W. Fr. Hegels Sämtliche Werke, hrsg. v. G. Lasson. Bd. XIV. Vorlesungen über die Religionsphilosophie III 1 und 2. Die absolute Religion. Die Beweise vom Dasein Gottes. Mit G. Lasson, Einführung in Hegels Religionsphilosophie (Phil. Bibl. Nr. 63—65). Leipzig, F. Meiner 1929—30. XI 244, XI 189, VIII 150 S. Geh. einzeln 9, 9 und 8 M., geb. 11, 11 und 10 M.

2. Emanuel Hirsch, Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1930. 49 S. Kart. 2.80 M.

3. H. Glockner, Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DV). Bd. 8, 1930, H. 2. Niemeyer, Halle.

Die Vollendung der kritischen Neuausgabe der Religionsphilosophie Hegels (1) darf als ein Ereignis auch für die Theologie angesprochen werden, wie man sich auch zu Hegel stellen mag. Die Grundsätze, nach denen der Herausgeber gearbeitet hat, sind bekannt. Man mag die Ineinanderfügung von Abschnitten aus inhaltlich verwandten, verschiedenen Jahren entstammenden Nachschriften, je im Anschluß an die erstmals vollständig veröffentlichte und im Druck abgehobene Grundschrift Hegels von 1821 mit Hirsch grundsätzlich ablehnen (entweder nur die Grundschrift, oder das ganze Material in zeitlicher Trennung, oder wieder ein einheitliches „Buch" aus beidem); man mag auch die Kompromißlösung L.s im einzelnen anfechtbar finden. Als grundsätzlich richtig darf das Verfahren bei Hegels Vorlesungen deshalb gelten, weil von einer Wandlung seiner Ansichten in Berlin an keinem Punkt mehr geredet werden kann. Im Unterschied von Fichte und Schelling, ja von dem in seinen letzten Niederschriften nochmals tastenden, nach Neuland spähenden Kant steht das bei Hegel außer allem Zweifel. Ebenso darf die Einteilung in Hegels Grundschrift und erläuternde Ausführung als unanfechtbar gelten. Dagegen will mir in der Wiedergabe der letzten, nach verschiedenen Nachschriften, manche Wiederholung derselben Gedanken als des Guten zuviel erscheinen. Daß im einzelnen mancher Gedanke nicht nur in der unvermeidlichen Doppelheit von Grundschrift und breiterer Ausführung sich findet, sondern auch in dieser gelegentlich doppelt wiederkehrt, wirkt belastend; größere Knappheit wäre Ge-

winn. Dennoch wirkt die Neuausgabe wie ein gut lesbarer Kommentar vor allem zur Erstausgabe Marheinekes, deren allzu gedrungene Knappheit nicht nur den Anfänger vor manches Rätsel stellt [1]). Manch landläufiges Mißverständnis wird durch die ausführliche Entwicklung noch einleuchtender widerlegt, als es bisher schon möglich war. In L.s Einführung findet auch der Anfänger, der das Gipfelwerk Hegels bisher scheute, einen sicheren Führer; dem selbständig Gewordenen bieten sich ergiebige Anhaltspunkte zur Auseinandersetzung. Ich greife drei Punkte heraus. 1. Die Widerlegung des Vorwurfs (oder je nach dem Standpunkt: des Lobes!), nach Hegel komme Gott selber erst im Lauf der Entwicklung des endlichen Geistes, entscheidend erst im Gottesbewußtsein des Menschen zum Bewußtsein seiner selbst. Dieses Zusichselbstkommen setzt ja bereits die Selbstentäußerung des absoluten Geistes voraus. Man darf bei Hegel nie bloß ein Moment aus der Gesamtbewegung herausreißen (Einführung S. 3, 38 f., 54, 56; vgl. Begriff der Religion S. 188, Absolute Religion S. 4 ff., 37, 61, 75, 81 ff., Selbstbewußtsein im Andern = Liebe; Beweise für das Dasein Gottes S. 177). „Nicht die Vereinerleiung des unendlichen und des endlichen Geistes ist das Ziel, sondern die Versöhnung beider" (Einf. 130, vgl. Beweise 117). 2. Der mißverständlichen Ineinssetzung von „Sohn Gottes" und „Welt" („R e i ch des Sohnes") ist ein Ende gemacht (Einf. 136 f.). Übrigens hat Hegel die bekannte Einteilung in die drei Reiche in den bisher bekannten Handschriften nicht selbst als Überschrift verwendet (Abs. Rel. 239, doch s. dort außer 232 auch 176 und evtl. 167). Andererseits beruft sich L. für Hegel auf Paulus, für den im Innern des Christen „Gott in der Modifikation des Heiligen Geistes zu Gott in der Modifikation des himmlichen Vaters betet" (Röm. 8, 26; Einf. 40). Daß hiebei der Heilige Geist nicht mit der empirischen Menschenseele in eins gesetzt werden darf, weiß L. so gut wie etwa Barth (vgl. seine Wendung gegen den Psychologismus von Zwinglis Abendmahlslehre). 3. In voller Übereinstimmung mit Abs. Rel. 244 ff. (S.W. 12 [2], 350 ff., vgl. Beweise 118 f., 154, 157 und bes.

---

1) Der Einzelvergleich mit dieser zeigt, in welchem Maß die ersten Herausgeber die Gedankengänge Hegels nach ihrem Ermessen verkürzt oder umgestellt haben. Ein paralleles Lesen der beiderlei Ausgaben ist vielfach unmöglich.

166 f.) zeigt Lasson (Einf. 131 f.), wie christlich-reformatorischer Glaube und eine Spekulation, die die „Eitelkeit" des endlichen Verstandes wie des subjektiven Gefühls (Abs. Rel. 225 f., 231 f., Beweise 177) hinter sich läßt, gemeinsam in einer Front stehen gegen die intellektualistische Zersetzung der Religion. — Allein auch Lasson gibt zu (Einf. 147), daß in Hegels Unterscheidung des „Priesterstandes" der Philosophen (auf den Schleiermacher für seine Person verzichtet hat) von den Ständen der „Gläubigen" und der „aufgeklärten Gebildeten" (Abs. Rel. 231 f. S.W. 12 ², 354, 356) die verhängnisvolle Spaltung unseres geistigen Lebens nicht überwunden ist, sondern zum Ausdruck kommt. Es bleibt, ich kann mir nicht helfen, auch in Hegels tiefgreifendem Versöhnungsversuch ein letzter Riß, trotz seines machtvollen Bemühens, den Sinn des Glaubens mit dem Logos des geistigen Gesamtlebens in eins zu denken (Abs. Rel. 228: „der Friede Gottes, der nicht höher ist als alle Vernunft, sondern der durch diese Vernunft erst bewußt, gedacht und als wahrer, göttlicher erkannt wird"). Das *ὑπερέχουσα πάντα νοῦν* geht nach Hegels Meinung auf die Verstandeserkenntnis. Ob auch das *ἐκ μέρους* I Kor. 13, 12 mit dieser Auskunft sich erledigen läßt? — Und doch: dieses Ringen um die Einheit des Geistes in seinen Gegensätzen durchzuerleben wird keinen reuen, der diese wunderbar lebendigen Vorlesungen auf sich wirken läßt. Er wird finden, daß heute oft mit starrer Einseitigkeit vertretene Positionen bei Hegel als Kampfmomente im lebendigen Ganzen zum stärksten Ausdruck kommen. Luthertum, Böhme, die schwäbische Theosophie wirken als Untergrund; die vielangefochtene Lehre vom Urstand und Fall teilt er z. B. mit Ph. Matth. Hahn; sie ist nur aus der Gesamtdialektik von Allmacht und Freiheit zu verstehen. — Dankenswert sind die Register; sie bedürfen jedoch z. T. der Ergänzung.

Dem Anfänger wie dem Vorgeschrittenen seien noch besonders die unvollendeten Vorlesungen über „Die Beweise vom Dasein Gottes" empfohlen, die zugleich in Hegels logisches und religionsphilosophisches Verfahren nach einer Seite hin einführen. Die zahlreichen Ausführungen über den (hier leider nicht mehr ausführlich behandelten) ontologischen Beweis, die sich wie ein roter Faden durch Hegels Werke hindurchziehen, müssen dazu beigezogen werden, was die Re-

gister sehr erleichtern (s. auch Lassons Vorwort). Hier war die Lage des Herausgebers eine ganz andere. Hegels Konzept ging nach 1832 verloren; die damaligen Herausgeber gaben, entgegen ihrer sonstigen Gewohnheit, den Text desselben mit allen Fehlern wieder. So bietet L. hier den von ihm zurechtgestellten Text von Marheineke-Bauer, unter dem Strich eine knappe, gut zusammenfassende Nachschrift eines Zuhörers.

Hirschs erweiterte Augustanarede (2), ins Grundsätzliche hinüberführend, sei schon hier mit Nachdruck genannt als glänzende Weiterführung und relativ abschließende Fixierung des Verhältnisses der großen Idealisten zur Reformation. Aus dem allgemeinen Rahmen der Gemeinsamkeit mit der Aufklärung (Hegels Augustanarede W. 17, 318—30) hebt sich, gipfelnd in Hegel, (17 ff.) das neue Verständnis der Reformation lutherischen Typs heraus: durch und durch theozentrisches Verständnis der Frömmigkeit, das überpsychologische Verständnis des Glaubens als innere Selbsterschließung Gottes, das Innewohnen Christi durch den Heiligen Geist im Glauben, das über-eudämonistische, innerliche Verständnis der Liebe Gottes, das übergesetzliche Verständnis der Moral, und vor allem (27 ff.) die Neufassung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben, wobei endlich und endgültig klargestellt wird, daß Luthers „natürliche" Vernunft dem Hegelschen „Verstand", Hegels „Vernunft" dem Glauben und Geistbesitz im Sinne Luthers entspricht, — mit dem Unterschied, daß Luthers im Geist und Glauben neugeborene Vernunft das letzte Mysterium als solches stehenläßt (vgl. auch Fichte), für Hegel das Mysterium des Verstandes der Vernunft sich fortschreitend erschließt, die Stufe der Vollendung grundsätzlich erreicht ist! Doch s. oben R. Kroner über das dialektische Transzendieren! Hier liegt nach Hirsch (43 ff.) auch die Grenze, die Hegel von den letzten Tiefen Luthers, von der persönlich ganz ernst genommenen Verzweiflung Kierkegaards trennt, über alles phänomenologisch-geschichtsphilosophische Verstehen von Sünde, Reue und Versöhnung als notwendige Durchgangsstufen des Geistes hinaus. Das sagen, heißt jedoch nach Hirsch zuvor anerkennen, daß gerade im Blick auf Sünde und Gnade, Verlorenheit und Wiedergeburt niemand von den großen Denkern der Reformation nähergekommen

ist und dem paradoxen Ernst Luthers nähersteht als Hegel. Mit optimistischer Diesseitigkeitsreligion darf er nicht in einen Topf geworfen werden. Aber freilich, zuletzt ist ihm Gott nicht der deus absconditus, sondern der in der Liebe sich offenbarende, durch allen Zwiespalt des Bewußtseins sich aufschließende Geist. Welcher von beiden Typen mehr recht hat, sich evangelisch zu heißen, welcher der Frömmigkeit des N. T., vor allem eines Paulus und Johannes, nähersteht, das ist Sache letzter grundsätzlicher Entscheidung. Genug, daß diese Frage aufgeworfen werden kann. Jedenfalls hat Glockner recht, wenn er meint: mag Schleiermacher „frömmer" gewesen sein, „gläubiger" ist Hegel zu nennen. Die Schrift ist erstens eindringliche Mahnung an die Theologie weiter Kreise: erst kennen und verstehen, dann urteilen und weiterführen; und dann ein gewichtiger Beitrag zu solcher Weiterführung selbst.

In die Gegenwartsfragen mündet auch Glockners Studie über Hegel und Schleiermacher in DV (4). Mit ihr ist das einst vielverhandelte Thema auf dem Boden heutigen Problemdenkens neu gestellt. Gl. analysiert hier die (wegen ihrer polemischen Ausfälle berüchtigte) Vorrede Hegels zu Hinrichs' „Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft" (1822, S.W. 17, 277 ff., Jubiläumsausgabe 20, 1 ff.) nach ihrem sachlichen Gehalt; er bringt den unerquicklichen Streit beider Denker auf den sachlichen Gegensatz von reflektiver und spekulativer Haltung der religiösen Unmittelbarkeit gegenüber. Bleibt Schleiermacher hinter einer wahrhaft kritischen Begründung und gedanklichen Durchdringung der religiösen Erfahrung zurück, so geht Hegel, besonders hier, viel zu rasch über die kantische Fragestellung hinaus. So ist gerade durch die Unzulänglichkeit beider Haltungen das Problem scharf fixiert und aufgerollt: Volles Erfassen der religiösen Unmittelbarkeit nach Gehalt und Form, und volle Durchführung der Sinnfrage mit ihrem Doppelverhältnis des „Irrationalen" zum „Logischen" und zum „Logos". Trotz aufrichtigen Bemühens wird freilich Gl. der Seite Schleiermachers nicht ganz gerecht; er sieht ihn immer noch zu stark in Hegelscher Beleuchtung. Der Gefühlsbegriff von Schl.s Dialektik gehört doch durchaus in die Sphäre transzendentaler Ortsbestimmung, nicht in die der psychischen Zuständlichkeit. Es bleibt die von Gl. selbst ins Auge ge-

faßte Aufgabe einer Vergleichung von Schleiermachers eigener Dialektik mit derjenigen Hegels. Wir Theologen sollten diese Diskussion nicht wie so manch andere an uns vorüberziehen lassen. Hegel wie Schleiermacher stehen dem heutigen „Existentialismus" nicht so fern, wie es ahnungslose Schlagworttheologie zu meinen beliebt.

3. Spätidealismus und Verwandtes.

1. *Hinrich Knittermeyer*, Schelling und die romantische Schule (Gesch. d. Phil. in Einzeldarstellungen, hrsg. von G. Kafka, Bd. 30/31). 482 S. E. Reinhardt, München 1929. 12, geb. 14 M.

2. *David Baumgardt*, Franz von Baader und die Philosophie der Romantik. Buchreihe der DV, 10. Bd. Max Niemeyer, Halle 1927. 402 S. 16, geb. 18 M.

3. *Kurt Leese*, Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrh. Berlin, Junker u. Dünnhaupt 1929. 266 S. 10, geb. 12 M.

4. *Lic. Marie Horstmeier*, Die Idee der Persönlichkeit bei J. H. Fichte und Chr. H. Weiße. Studien zur systemat. Theologie, hrsg. von A. Titius und G. Wobbermin, H. 4. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1930. 170 S. Geh. 9 M.

Wenn auch stofflich nur in seinem zweiten Teil, gehört *Knittermeyers* reichhaltiges problemgeschichtliches Werk (1) doch seinen Zielgedanken nach wesentlich hieher. Er zeichnet den Weg Schellings und ihm verwandter Geister vom nachkantischen Idealismus durch die Romantik hindurch und mehr oder weniger über sie hinaus zu einer Neufassung der philosophischen Aufgabe selber, die dem Entscheidungscharakter des wirklichen Lebens und dem Anspruch der christlichen Botschaft trotz aller noch anhaftenden idealistisch-romantischen Eierschalen grundsätzlich Rechnung zu tragen gewillt ist. Neben der in Hegel gipfelnden Linie sehen wir hier in aller Deutlichkeit eine zweite gezogen, die von der selbstgenugsamen Vernunft zur Geschichte kommt, von der organischen Totalität zur Anerkennung der Kluft zwischen Gott und Weltganzem oder Ideenreich, und in der menschlich-geschichtlichen Welt zwischen gottbestimmter und gottwidriger Freiheit. Um den unermüdlich weiter grübelnden und tieferbohrenden Schelling scharen sich fernere und nähere Weggenossen,

deren jedoch fast keiner bis zu Ende mit ihm geht; sie bleiben zerbrochen am Wege liegen wie Novalis und Hölderlin, oder siedeln sich unterwegs an und bauen ihr System der Wissenschaften wie Schleiermacher. Am nächsten kommen seiner Endgestalt die Katholiken Görres, Baader, Friedrich Schlegel der Konvertit, in seiner Art auch der Tübinger Eschenmayer. Die ganze Darstellung ist ein bedeutsamer Versuch, dies Stück Philosophie und Geistesgeschichte kritisch zu durchdringen vom Standpunkt der heutigen Existenzialphilosophie aus, mit mehr Aufgeschlossenheit für das Spekulative, als man es dort meistens trifft. Nicht gerecht wird Kn. der kaum gestreiften späteren Leistung Fichtes, dessen reife Lehre schon 1801 nicht eine Philosophie der Romantik darstellt (M. Wundt), sondern vielmehr neben Hegels Phänomenologie-Vorrede ihre bedeutsamste grundsätzliche Überwindung; gerade hier lehnt Fichte den „Unitismus" der harmonischen Welttotalität aufs bestimmteste ab (S.W. II 89; ed. Med. IV 89); Schleiermachers (von hier aus beeinflußte) Dialektik bleibt mit ihrem Parallelismus von Physik und Ethik hinter Fichte hierin weit zurück. Ebenso wird Fichtes Lehre von 1804 und 1806 von der Kritik z. B. Baaders am Idealismus nicht getroffen; sie kennt durchaus das Abbildliche des menschlichen Begreifens wie das Relative der menschlichen Freiheit, die andererseits gerade als solche zugleich Abbild des göttlichen Lebens ist; also ein Drittes gegenüber Pelagianismus und starr passivisch mißdeuteter Gnadenlehre (zu S. 376 f., 418 f., 423 ff.). So wenig wie „dem" Idealismus (hier wieder einmal = Kant und früher Fichte!) wird die Darstellung, auch in ihren kritischen Hinweisen, Hegel ganz gerecht, dessen Schwäche auf keinen Fall so eindeutig in der abstrakten Höhe (416) seiner Logik besteht (richtiger dagegen 433, 435 ff.), die vielmehr eher, so nach Schelling selber (447), wenn irgendwo, dann in der Art der Realitätsbezogenheit seiner Logik, in der Verhältnisbestimmung von Idee und Wirklichkeit gefunden werden kann. Gerade in diesem Punkt ist ihm Schelling keinesfalls philosophisch über; dessen „negative" Philosophie des Möglichen steht seiner „positiven" Philosophie des Wirklichen trotz aller Angleichungsversuche in abstrakter Spröde gegenüber. Dennoch bleibt Schellings späte Lehre inhaltlich neben der Hegels die schärfste und eigen-

artigste Herausarbeitung der geschichtlichen Positivität des christlichen Glaubens und des Kampfcharakters der Weltwirklichkeit auf dem Boden der deutschen Spekulation. Auf ihre heutige Aktualität (nicht aber Vorbildlichkeit) hat Kn. mit vollem Recht hingewiesen (vgl. dazu die ZThK 1930, S. 320 f. besprochene Abhandlung von Erich Frank).

Dem Baaderwerk Fritz Liebs (I 1926) parallel läuft die einbändige Darstellung Baumgardts (2). Sie gibt in ihrem kurzen 1. Teil eine Gesamtkennzeichnung, im 2. das Werden Baaders in seinen verschiedenen Wendungen bis zur völligen Abwendung von der rationalen Richtung des klassischen Idealismus, im 3. einen Aufriß seiner späteren Weltansicht. Entschiedener noch als bei Novalis vollzieht sich bei ihm die „mystische" (besser: theosophische) Umdeutung der Transzendentalphilosophie, auch in der Naturphilosophie unabhängig von Schelling, schon früh hinausschreitend über das Polaritätsschema zum „Ternar" (vgl. Hegel!), ja zum „Quaternar"; dem Ich steht ursprünglich gegenüber das Du, und zwar über, neben und unter ihm (214 f.). Die Vernunft (die menschliche!) ist ihm schon 1798 kein schöpferisches, sondern ein „vernehmendes" Prinzip (cogitor, ergo sum), als solches nicht an sich gut, sondern verderbbar und erlösungsbedürftig. So hat er, unter starker Einwirkung St. Martins (erst später Böhmes), zweimal Schelling vorgearbeitet. Ein Systematiker war Baader auch später nicht, wie Baumgardt überhaupt seine Originalität stark einschränkt zugunsten seiner Aufnahme- und Anregungsfähigkeit.

Zu Hegel steht Baader zunächst viel freundlicher als Schelling; mit ihm teilt er das Prinzip der „Vermittlung der Gegensätze"; an seiner Logik rühmt er die „Virtualität" und „Wesenhaftigkeit" (anders als Schelling, s. oben). Allein in der Folge werden Abstand und Gegensatz immer schärfer empfunden. Über die philosophiegeschichtlichen Beziehungen Baaders vgl. das an Gelehrsamkeit überreiche Werk von Johannes Sauter, Baader und Kant. Jena, G. Fischer 1928. Es würde richtiger heißen: Baader und die philosophische Tradition aller Jahrhunderte. Stofflich und literarisch ist das Buch eine Fundgrube.

Aus der Gesamterscheinung des „Spätidealismus", die er philo-

sophie- und geistesgeschichtlich von einer bloßen Epigonenzeit scharf abhebt, greift Leese (3) den jüngeren Fichte und besonders Chr. H. Weiße als die beiden bedeutendsten Vertreter heraus. Er hat es verstanden, diese Männer an ihrer für die heutige Lage aktuellen Seite zu fassen, nicht ohne Gewaltsamkeit und Ungerechtigkeit speziell gegen A. Ritschl, der gerade von andern wieder als Musterbeispiel eines idealistisch gebundenen Theologen verketzert worden ist. Nach einer kurzen Gesamtcharakteristik stellt er das System Weißes dar unter den systematischen Grundgesichtspunkten der religionsphilosophischen Grundfragen (besonders Vernunft und Offenbarung), des Gottesproblems, des Welt- und Menschenproblems und des „Reiches Gottes" (religiöse Geschichte, Kirche und Eschatologie). Jeweils wird Halt gemacht und zu „kritischer Betrachtung" eingesetzt. Leese holt weit aus, indem er Weiße und den „Spätidealismus" in die verschlungene Gesamtbewegung des abendländischen Denkens hineinstellt. Wie der spätere Schelling und andere Nachhegelianer greifen J. H. Fichte und Weiße auf Kant und auf die vorkantische Philosophie in mannigfacher Weise zurück. Auf Kant, indem sie den erkenntnistheoretischen Monismus J. G. Fichtes und Hegels verlassen und der logischen Gesetzgebung die schöpferische Fähigkeit absprechen; sie beschränkt sich auf den Kreis des Denknotwendigen und darum realiter bloß als möglich Nachzuweisenden („negative" Philosophie Schellings). Diesen Begriff des Möglichen faßt Weiße aber weiter mit Kant als positiv transzendentale Bedingung des Wirklichen als Gegenstand der Erfahrung; ja er geht auf vorkantische Metaphysik zurück: Das „Mögliche" ist ein virtuelles, unausgewickeltes Wirkliche; in Gott leben als seine „ewige Natur" die Urbilder alles Geschaffenen und noch Werdenden. Damit wird der Bannkreis des logisch Denkbaren, grundsätzlich Unwirklichen wieder durchbrochen, die Idee wieder im Sinne Hegels zur weltschöpferischen Potenz, allerdings nicht zur einzigen. Daß sie zur Tat wird, dazu muß die kontingente Entscheidung des göttlichen Willens hinzukommen. — So ist auch das Verhältnis zu Hegel ein merkwürdig schwebendes, wechselndes: wie J. H. Fichte, so ist Weiße durch ihn hindurchgegangen; dann unter dem Einfluß von Schellings heftiger Polemik an der Allmacht seiner Logik irre ge-

worden bis zur Ungerechtigkeit gegen Hegel, lassen sie dem ontologischen Beweis nur das Recht eines Momentes, einer Prämisse für den Gottesbeweis. Der Rest Hegelscher Logik, den sie damit übernommen haben, ist jedoch so stark, daß sie durch Vermittlung der Erfahrung (bei Weiße wie bei Schelling im Sinne eines „höheren" Empirismus verstanden) doch eine Anwendung der „Idee" auf die Wirklichkeit in Natur und Geschichte erreichen und durch diese Vermittlung eine streng wissenschaftliche, Deduktion und Induktion vereinigende Metaphysik des Gottesglaubens, ja des Christentums zu erreichen glauben; der kritische Symbolgedanke wird immer wieder durchbrochen durch den Adäquatheitsanspruch dogmatischer Metaphysik. — Leese hat recht, wenn er als Grundgedanken W.s den christlich bestimmten Personalismus herausstellt, der mit idealistischen Denkmitteln begründet wird. Grund genug für die Theologie, diese Denker ernst zu nehmen. Dieser Persönlichkeitsgedanke ist jedoch (im Unterschied vom klassisch-humanistischen Persönlichkeitsgedanken) aufs stärkste ausgeweitet zu einem kosmologischen Universalismus, der den Begriff der göttlichen Persönlichkeit zusammennimmt mit dem des Schöpfers und Erzeugers der Natur, der Geisterwelt, der Entwicklung des Alls durch Fall und Verderben hindurch zu Versöhnung, Erlösung und Vollendung. Gnostisch-theosophische Elemente (Böhme-Oetinger) werden hereingenommen, jedoch ihrer naturalistisch-pantheistischen Gefährlichkeit entkleidet und dem bewußt theistischen Persongedanken ein- und untergeordnet: Gott wird nicht aus dem dunklen Grunde seiner „Natur" heraus, sondern schafft sie aus der ursprünglichen, vom Geist beherrschten Inhaltsfülle seines Wesens heraus, als ein Mittleres zwischen ihm selbst und der durch einen weiteren Schöpfungsakt aus ihm heraustretenden Welt. Die Welt entsteht nicht durch einen „Abfall"; Natur, Leiblichkeit und Sinnlichkeit sind nicht als solche sündig; das Böse ist nicht bloße Negation oder bloßes Nochnicht; es ist positive Willensmacht, der Sündenfall nur in seiner Möglichkeit ein Fortschritt, in seiner Wirklichkeit schuldhafter Abweg vom normalen Gang. — Ebenso wird die Bedeutung der einmaligen Persönlichkeit Jesu als Verwirklichung des idealen „Sohnmenschen", genauer als Wiederherstellung desselben aus seinem urzeitlichen Fall (!) zugleich

ergänzt durch die universale Vollendung der „Mannesreife des Christus" im Ganzen seiner Gemeinde. Hiefür beruft sich W. auf Luther (Luthers Christologie, 1852). „Persönlichkeit" ist für W. (wie für J. H. Fichte) Produkt aus Individualität und Universalität, Gegebenheit und Idee. — Letztlich ist sein realistisch erfüllter Personal-idealismus endgeschichtlich orientiert; er hat „den Zeitbegriff in den Gottesbegriff aufgenommen" (244). Über dem Ganzen schwebt ein Hauch platonischen Schönheitsgeistes in eigentümlicher, heute kaum mehr möglicher Kontrastverbindung mit dem herben Ernst des christlichen Ethos. L. sieht W. zu stark von Tillich her.

Kritischer fällt das abschließende Urteil über Weiße aus bei Marie Horstmeier in ihrer gut analysierenden Darstellung der Persönlichkeitsidee bei J. H. Fichte und Weiße. Der Erstgenannte mit seinem sorgfältigen, behutsamen Ausgehen von der menschlichen Persönlichkeit benutzt die alte via eminentiae von der menschlichen Persönlichkeit zur göttlichen, ist also letztlich gleichfalls Metaphysiker. Er verdient nach H. den Vorzug vor dem phantasievollen spekulativen Dogmatiker. Auch er baut den Persönlichkeitsgedanken nicht bloß von der empirischen Anthropologie und Ethik her auf, sondern ontologisch unter den Kategorien Einheit-Vielheit, Idee-Gegebenheit, Allgemeinheit-Individualität. Auch ihm ist der organologisch gefaßte Naturbegriff die Brücke zwischen den Gegensätzen. Auch er glaubt den „abstrakten" Idealismus Hegels durch einen konkreten, zeit- und raumerfüllten Geistbegriff umbilden oder ergänzen zu müssen; doch auch er nimmt im kritisch eingeschränkten ontologischen Beweis ein logizistisches Element in seine Metaphysik herüber. Auch er sucht den mittleren Weg zwischen Deismus und Pantheismus, sieht die Naturerfülltheit des biblischen Gottesgedankens: Gott ist „leiblos", aber nicht naturlos; er zieht jedoch viel schärfer als Weiße die Grenzlinie zwischen reiner Philosophie und traditionsgebundener Dogmatik; in der „Transzendenz des Selbst gegenüber der zeitlichen Lebensvielheit" seiner Wirkungen sieht er „die wahre Analogie des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit, überweltlichem und innerweltlichem Leben Gottes" (so H., S. 162); Weiße dagegen fängt von oben an, mit seiner Konstruktion der Trinität. Fichte ist stärker ethisch-voluntaristisch, Weiße stärker ästhetisch bestimmt. — In der

kurzen kritischen Schlußwertung ist H. mit Leese einig in der Ablehnung des Pantheismus als des einzig folgerichtigen Ergebnisses idealistischen Denkens; sie folgt aber Leese nicht in seiner spekulativen Zuversicht, die nur durch den kritisch-begrenzten Symbolismus eingeschränkt wird, sondern sieht in den metaphysischen Möglichkeiten lediglich symbolische Ausdrücke der im Glauben erfaßten Wahrheit; der Symbolbegriff Tillich-Leeses dagegen schließt einen, wenn auch gebrochenen, doch positiven metaphysischen Erkenntniswert nicht aus, sondern ein; er ist letztlich metaphysisch, nicht religionspsychologisch bestimmt. Die bei beiden verbleibende Unklarheit im Symbolbegriff zeigt, wie gefährlich, aber auch wie nötig eine Klärung diese Begriffes immer noch ist (vgl. Kurt Plachte, Symbol und Idol, 1931).

So reiche Inhalte diese Vermittlungsphilosophen uns bieten, als die Führer für die Gegenwart können wir sie nicht anerkennen, noch weniger freilich einen Baader mit seiner gefährlichen Objektivierung, ja Materialisierung der geistigen Wirklichkeit. Insbesondere Weißes nach allen Seiten offene, alle Denkmotive seiner Zeit aufnehmende und verbindende Art läßt ihn und seine Geistesverwandten als ergänzende und berichtigende Nachfahren der großen Idealisten erscheinen; an strenger Konzentration und Geschlossenheit systematischen Denkens, am logischen Eindringen in die Welt des geistig-persönlichen Lebens ist von diesen auch heute noch am meisten — kritisch zu lernen.

Das scheint mir selbst von dem bedeutendsten Logiker und konzentriertesten Denker unter den „Nachhegelianern“ zu gelten, Carl Christian Planck. Sein Verhältnis zu Hegel und seine Bedeutung für die Gegenwart vor allem als sozialphilosophischer Denker bedarf dringend einer gründlichen Bearbeitung; die Arbeiten seines Sohnes Reinhold Planck und die Dissertation von G. v. dem Borne (Jena 1931) sind Vorarbeiten; auch RGG² hat ihn leider völlig übergangen.

4. Grundsätzliches[1])

1. Eduard Spranger, Der Kampf gegen den Idealismus. Sitzungsbericht der Preuß. Akad. der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 1931,

1) Knittermeyer, Die Philosophie und das Christentum, erfordert eine eigene Auseinandersetzung.

Heft 17—19. Sonderausgabe bei Walter de Gruyter, Berlin 1931. 39 S. 2.50 M.

2. Christentum und deutscher Idealismus. Zeitschrift für Deutschkunde, in Verbindung mit Walther Linden hrsg. von W. Hofstaetter und H. A. Korff. 1931, Heft 1, 4, 5, 6, 10, 12 (Beiträge von K. Bornhausen, W. Linden, K. J. Obenauer, M. Wundt, Ed. Spranger, Fr. Gogarten, E. Franz).

3. Emil Brunner, Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1930. 103 S. 3.60 M. Kap. 1 (S. 1—23): Die Gottesidee der Philosophen und der Schöpfergott des Glaubens.

4. Georg Wehrung, Theologie und deutscher Idealismus. Zeitschrift für syst. Theologie IX, 2, 1931, S. 179—210.

Nun hat auch der Areopag der deutschen Wissenschaft, die Berliner Akademie, zum Streit über den Idealismus ihr Votum abgegeben: durch keinen geringeren als Spranger (1). Seine feinsinnige Rede behandelt nicht in erster Linie die Beziehungen der theologischen Umwälzung zu den Wandlungen auf dem philosophischen Gebiet, sondern nimmt zu den theologischen Beweggründen der heutigen Idealismusbekämpfung selber Stellung. Nachdem er die bekannten Arbeiten von H. Groos, Lütgert und Brunner gewürdigt und beurteilt hat, rollt er (S. 18 ff.) selber das Gesamtproblem auf. An drei Forderungen des neuzeitlichen Denkens kommt nach ihm (S. 21 ff.) das Christentum nicht mehr vorüber: 1. an der „Verantwortung des Menschen für den Grund seiner Glaubensbereitschaft", 2. an der „Auseinandersetzung mit den erkannten Eigengesetzlichkeiten des Weltlaufs", und 3. an der „Auseinandersetzung mit der vorgefundenen Mannigfaltigkeit der religiösen Überzeugungen". Gogarten (Nr. 2, S. 637) sieht hierin philosophischen Dogmatismus; ich frage ihn dagegen: ist Punkt 1 nicht durch 1. Petri 3, 15 als gut urchristlich, durch Luthers bekannte Forderung in Worms als gut reformatorisch bezeugt? Und hat er die vorsichtig kritizistische Fassung von Punkt 2 und 3 nicht gesehen? Alle drei Forderungen lassen sich ableiten aus dem Grundgedanken der Autonomie der Vernunftgesetzgebung. Fragt sich bloß, ob diese Selbstgesetzgebung, gerade sofern sie autonome Formung eines überformalen und überinhaltlichen Letzten, Erfüllung eines letzten Aufgegebenen sein soll (so Fichte, W. L. von 1801, S. W. II), über sich hinausweist, oder ob sie als ein Letztes in

sich dogmatisch erstarrt. Kritizismus ist Wegscheide: entweder über ihn hinaus, oder unter ihn zurück. Im ersten Fall sind beiderlei Dogmatismen überwunden, im zweiten Fall rufen sie einander ewig hervor und stehen sich in fruchtloser Frontstellung gegenüber. Im ersten Fall sind die von Spranger aufgestellten drei Kriterien keine letzten Maßstäbe, sondern regulative Prinzipien, condiciones sine qua non; sie werden überboten durch das letzte konstitutive Prinzip: die allein erste und letzte Geltung und Wirklichkeit, den allein absoluten Geist Gottes, der als Schöpfer Weltobjekte und Menschensubjekte relativ selbständig sich und einander gegenüberstellt, um diese Selbständigkeit in einer letzten Tat der Freiheit, die Gnade, der Gnade, die Freiheit ist, vollendend aufzuheben, aber nicht ohne sie in ihrer Selbstherrlichkeit zugleich richtend zu vernichten. Das Radikale dieses Einschnitts ist's, worauf die christliche Botschaft, aber auch eine zu Ende gedachte Spekulation nicht verzichten darf, nicht zu verzichten braucht.

Dies Verhältnis von Autonomie als abgeleiteter menschlicher Vernunftsphäre und Theonomie als letzter Begründung, aber auch Infragestellung der humanen Gesetzlichkeit fehlt mir bei Spranger. So kommt es bei ihm zu einer Verteilung der Ansprüche Gottes und des Menschen (S. 31 „Mitbeteiligung des Menschen am Glaubensvorgang", S. 38 „irgend etwas dazu muß doch auch der Mensch aufbringen"). Gegenüber solchen Formulierungen besteht die Kritik Gogartens zu Recht; sie unterliegt nur ihrerseits dem Einwand, daß bei ihm Gericht und Gnade die Autonomie des Menschen einfach totschlagen, statt sie in ihrer (vorletzten) Geltung zu begründen.

Auf die philosophische Problematik von „Existentialität" und Sinnhaftigkeit kommt Spranger auf S. 31 f. seiner Abhandlung noch kurz zu sprechen. Mit vollem Recht macht er Grisebach gegenüber geltend, daß „der Moment der Entscheidung immer das Verstehen von Sinngehalten einschließt" und darum selbst nicht denkbar ist ohne die geschichtlich-sachlichen Zusammenhänge, in die er eingebettet ist; Geschichte als Tat und als Zusammenhang stehen immer in Korrelation. Und ebenso recht hat er, wenn er (S. 32) den letzten Ursprung der inhaltvollen Freiheit im Sinne Kant-Fichtes in der übergreifenden Gnade Gottes sieht; die idealistische Freiheitslehre gehört nicht auf

die Seite des Erasmus, sondern auf die Seite Luthers. Hier ist allem Halbieren ein Ende gemacht, die ganze Freiheit auf die ganze Gnade gegründet. Das bringt Spranger der reformatorischen Theologie näher, als es jene oben berührten Formulierungen erscheinen ließen.

In den Streit der Theologen um unser Problem sind nun nicht bloß die Philosophen, sondern auch die Vertreter der Literaturwissenschaft und „Geistesgeschichte" eingetreten. Durch den Jahrgang 1931 der „Zeitschrift für Deutschkunde"(2) zieht sich eine Gesprächsfolge hindurch, an der außer Wundt und Spranger, Bornhausen und Gogarten auch Walther Linden, Karl Justus Obenauer, Benno v. Wiese und Erich Franz beteiligt sind. Hervorgehoben sei besonders der einführende, die verschiedenen Standpunkte übersichtlich gliedernde Aufsatz von W. Linden (S. 209 ff.), der sowohl die Unmöglichkeit einer einfachen Synthese wie die methodischen und sachlichen Bedenken gegen eine bloße typologische Diastase richtig darlegt, sowie der eindringende Beitrag von B. v. Wiese (S. 369 ff.), der im Anschluß an A. Korff und eigene Forschungen die stufenweise Säkularisierung des Christentums in Aufklärung, Sturm und Drang, Klassizismus und Romantik als fortschreitende Verdrängung des christlichen Gottesgedankens durch das autonome und im Idealismus zum weltschöpferischen Prinzip erweiterte Ich aufzeigt. Gogarten (S. 625 ff.) sieht bei den Vertretern beider Stellungnahmen die gemeinsame Voraussetzung, daß dem Christentum ein „Wesen", eine „Idee" zugrunde liege, wozu die verschiedenen Ausprägungen sich als „Erscheinung" verhalten; das heiße das Christentum von vornherein im Licht einer idealistischen Geistes- und Geschichtsphilosophie sehen, statt im Lichte des Offenbarungsgeschehens, so daß er den „Geistesgeschichtlern" den Vorwurf dogmatischer Vorgebundenheit zurückgibt. Demgegenüber ist zu fragen: ist der Inhalt der Offenbarungsbotschaft etwa im N. T. so zeitlos fertig gegeben, so eindeutig festgelegt, daß er von allen folgenden Geschlechtern bloß passiv übernommen und unverändert weitergegeben werden kann? Ist die verschiedene Akzentuierung, in der das Evangelium in und außerhalb des N. T. auftritt, nur Trübung und Verfälschung eines gleichbleibenden Inhalts? Ist es nicht von einem Paulus, einem Augustin, einem Luther selbständig aufgenommen und verarbeitet worden, so daß manche

Seiten von ihm ans Licht traten, die in seinen früheren Ausprägungen noch im Schatten lagen? Kann man also nicht von Erscheinungen und Weiterbildungen eines „Wesens“ reden, ohne damit auf ein dem Christentum wesensfremdes metaphysisches Dogma eingeschworen zu sein? Gogarten gibt geschichtliche Berührungspunkte und Verflechtungen des echten Christentums mit scheinbar wahlverwandten Religions- und Weltanschauungselementen unumwunden zu (S. 628, 634); darin sieht er gerade das Wesen der Häresie, der immer ein Synkretismus zugrunde liegt. Läßt sich dieses Anziehungsvermögen, das in seinem Zusammenbestehen mit dem Abstoßungsvermögen das Problem der christlichen Geschichte bildet, so einfach als unwesentlich für eine normative Betrachtung ausschalten? Erich Franz glaubt in seinem Rückblick auf die bisherige Aussprache (S. 769 ff.), hierin an Gogarten anknüpfend, wahrzunehmen, daß die geschichtliche und überhaupt die theoretische Betrachtung von selber zur Synthese, die normative und vollends die glaubende mehr zur Diastase neige. Eine letzte Entscheidung ist damit jedoch nicht gegeben; denn diese Betrachtungsweisen bedürfen jede der Ergänzung und Berichtigung durch die andere, um nicht in falsche Isolierung und Vereinseitigung zu geraten. Eine Frage wie die: ist Säkularisierung und Ausweitung der Glaubensgedanken notwendig eine schonende, doch um so wirksamere Form des écraser? oder kann es, bei gleichzeitiger oder folgender Neubesinnung auf den Kern derselben, auch ein Stück glaubensgemäßer Weltdurchdringung sein, wenn die Vertreter des Glaubens zur Glaubensenergie die Gedankenweite, die Vertreter des Weltdenkens zur Weite die Konzentration auf das Entscheidende und Letzte finden? — eine solche Frage kann weder rein geschichtlich, noch rein gedanklich, noch rein glaubensmäßig entschieden werden, sondern nur in einer immer wieder zu wagenden, zusammenfassenden Tat, die zugleich im Bereich des Lebens wie des Gedankens, d. h. praktisch und spekulativ, zu vollziehen ist. (Beispiel: die philosophisch ausweitende Deutung des Kreuzessymbols in Hegels Geistes- und Geschichtsphilosophie einerseits, die religiöse und christliche Durchdringung des allgemeinen Gedankens in seiner Religionsphilosophie anderseits — bloß die eine Seite des Vorgangs zu sehen, wäre Verzeichnung des Tatbestandes). Summa summarum: das ganze

Problem ist nicht zu erledigen in einer fertigen „Lösung"; es ist selbst ein Stück der großen Entscheidung, in der wir stehen, die in immer neuen Formen der Christenheit aufgegeben wird. Es ist das immer neue Problem der Absolutheit des Christentums, die Dialektik ihrer ausschließenden und ihrer einschließenden Fassung, das Problem des Verhältnisses von Christentum und Weltleben, Christentum und Kultur. Hier nur soviel: Der „qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit", läßt er sich über eine bloß abstrakte Behauptung hinausführen, wenn nicht zugleich das qualitative Ineinander von beiden zur Geltung kommt? Das Verdienst, oder lieber: die Sendung der dialektischen Theologie bestand und besteht, wie besonders Max Wundt (S. 450 ff.) und Erich Franz (S. 776 f.) zugeben, in der erneuten Wucht, mit der das dualistische Moment im christlichen Glauben verkündigt wird; die nächste Aufgabe der Theologie wird sein, den vollen Ernst dieser Verkündigung hineinzunehmen in ein volles Ernstmachen mit dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.* An der Absicht, auch mit dem Zweiten ernst zu machen, fehlt es im Kreis jener Theologie durchaus nicht; das verkennt z. B. Wundt (S. 457 f.); jedoch die Durchführung ist (auch in Brunners „Mittler") Ansatz geblieben und mußte es bleiben.

Am schneidendsten hat neben Gogarten, Knittermeyer und Schumann wohl Brunner (3) den Gegensatz auf dem Gebiet systematischen Denkens formuliert, wenn er philosophische Gottesgedanken jeden Schlags (idealistisch, realistisch, identitätsphilosophisch) und biblischen Gottesglauben als unvereinbare Gegensätze einander gegenüberstellt: jedes „System" sei als solches monistisch-pantheistisch-mystisch gedacht; denn es sei nur möglich unter der (bewußten oder unbewußten) Voraussetzung, daß Gottesgeist und Menschengeist in letzter Linie identisch seien (2, S. 7). Ob dieses System „theistisch" oder „pantheistisch" gedacht sei, ändere gleichfalls nichts an der Sache; denn ein personhaftes Gegenüberstehen sei diesem objektivierten, gedanklich konstruierten Gott gegenüber so wenig möglich, wie daß er als Person zu uns rede und uns als Personen zu sich reden lasse (S. 8 f.). Auf den Einwand, daß doch auch sein Denken irgendwie „systematisch", das heißt doch: auf einen inneren Zusammenhang von Gedanken abzielend sei, erwidert

Brunner selbst (S. 22 f.), dieses sein Denken setze erst nachträglich reflektierend und abgrenzend ein, wenn der Glaube das Wort der Offenbarung vernommen habe, und es ende wieder da, wo uns gesagt wird, was wir uns nicht selber sagen können.

Dieser ganze Gedankengang leidet, wie Brunner (S. 3) selber sieht, an einer allzu starken, geradlinigen Zurückführung des Verhältnisses von Glauben und Denken auf ein einfaches Schema. Ich frage: ist wirklich die letztliche Identität von göttlichem und menschlichem Geist die Voraussetzung jeder systematischen Gedankenbildung über das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch? Muß es die Überordnung des menschlichen Ich, ein „Verfügen" über Gott bedeuten, wenn ich mir, ganz gewiß nachträglich, nachdem die unmittelbare Verkündigung der Botschaft an mich gelangt und von mir aufgenommen ist, das Gehörte und Aufgenommene gedanklich in einen Zusammenhang bringe und mit den geistigen Zusammenhängen auseinandersetze, in denen ich bisher lebte? Auch ein Fichte, Hegel und Schleiermacher haben um diese Nachträglichkeit gewußt. Freilich, wenn ich überhaupt einen geistigen Haushalt führen, Empfangenes bewahren und nützen soll, dann muß irgendwie ein ursprünglicher Zusammenhang bestehen zwischen Gottes Geist und meinem Geist; sonst könnte ich niemals seine Rede vernehmen; sie wäre mir bloßer „Schall" und „Rauch", wie ihn Brunner fälschlich um das „Gefühl" Schleiermachers aufwirbeln sieht (selbst in 2. Auflage noch). Ohne Vernunft könnte ich weder das Wort von der Schöpfung noch das von der Sünde noch das von der Vergebung „vernehmen". Aber Zusammenhang ist nicht Identität, und gottgeschaffene Ursetzung ist nicht menschliches Verfügenkönnen. Gerade weil es um persönliche Du-Ich-Verhältnisse geht, nicht um Subjekt und Objekt, sondern um Subjekt und Subjekt, gerade darum geht es nicht um ein bloßes Gegenüber, um ein äußeres, kausales Wirken, sondern um ein Empfangen in höchster Tätigkeit (so Brunner selbst S. 19), das jenseits von räumlichem Außereinander und Ineinander, jenseits räumlicher Identität und Nichtidentität liegt. Das gilt schon zwischen gleichgeordneten Subjekten, gilt noch ganz anders zwischen Ursubjekt und geschaffenen Subjekten. Hier sind alle Theismen und Pantheismen als grobe Objektivationen des Geistes über-

boten. Eben darum ist es völlig verfehlt, Glaubensdenken als Gespräch und spekulatives Sinndenken als „monologisches Denken" in einem unvereinbaren Gegensatz zu sehen. Monologisches Denken ist Verstandesdenken; spekulatives Denken ist eben der Denkversuch, der der Lebendigkeit der Beziehungen zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch, am ehesten entspricht. Es entspringt aus ihnen und mündet in sie. Eine Entscheidung jedoch, bei der zuerst „das Denken aufhört" (S. 19), ist keine Entscheidung, sondern Wahnsinn oder mindestens Willkür. In der areopagitischen ἕνωσις hört das Denken auf, nicht aber im evangelischen Glaubensleben. Es vollzieht sich „am Denken" (so Brunner selbst S. 22); die theologische Sinndeutung folglich im Denken — wo denn sonst?

An den Schluß stelle ich (weil meiner eigenen Stellungnahme am nächsten stehend, und weil, neben Hirschs Augustanarede, wohl zur Zeit das reifste Wort zur Sache) Wehrungs Tübinger Antrittsrede (4). Sie greift den längst erwünschten fruchtbaren Gesichtspunkt heraus, die Bedeutung der klassischen Spekulation für die Theologie als Wissenschaft klarzustellen, wobei nicht so sehr an den formalen Aufbau wie an die Gedankenform als möglichst adäquate Fassung des Inhalts zu denken ist. W. zeigt, wie 1. gerade die kantische Neufassung des Verhältnisses vom Subjektiven zum Objektiven über das alte Gegenständlichkeitsdenken wie über psychologischen Subjektivismus gleichermaßen hinübergreift (vgl. Wobbermin, und das was E. Seeberg den „Transzendentalismus" Luthers heißt, s. meinen Hinweis ZThK 1930, S. 301 Anm. Ich möchte allerdings den letztgenannten Ausdruck lieber auf den reinen Geltungscharakter der Rechtfertigung anwenden, auf dem gerade ihre schöpferische Wirkung beruht, und auf den ursprünglichen Gedanken der „reinen" Lehre, die aus aller menschlichen Satzung, Meinung, Seelenregung das zugleich geltende und erschaffende „Wort" heraushebt). Das führt 2. weiter zum Hauptgesichtspunkt: das „genetische" Denken der klassischen Philosophie, das vom bloß formalen Gelten zum lebendigen Sichselbsterzeugen der geistigen Welt fortschreitet, entspricht in hohem Grade dem dynamischen Charakter des Glaubens wie der Offenbarung, die beide ein Werden aus einem inneren Grunde heraus darstellen. Weiter ins Inhaltliche

greifend, zeigt W., wie 3. das personhafte Denken entscheidend seit Kant sich durchzusetzen begonnen hat, und wie 4. im idealistischen Geschichtsdenken die Problematik von Entscheidung und Entwicklung gestellt, wenn auch bis heute nicht überwunden ist. Mit alledem bietet die klassische Philosophie der Theologie keine fertigen Denkschablonen; im Gegenteil, die reformatorische Theologie hat hier vielfach der Philosophie vorgearbeitet und ihr bis heute unerledigte Aufgaben gestellt, wie in reichhaltigen theologiegeschichtlichen Durchblicken gezeigt wird. Aufgabe der Theologie ist es, die unerledigten Denkaufgaben selbständig aufzugreifen (Dialektik des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen!) und so ihrerseits die Philosophie zu befruchten, vor allem aber die theologischen Hauptbegriffe (Schöpfung, Versöhnung, Vollendung, Wort, Kirche, Geist usw.) „in ihrer nichtstatischen Sinnhaftigkeit" neu herauszuarbeiten. — Ich kann mit diesem weitausgreifenden Programm nur einig gehen und nur geschichtlich einiges hervorheben, was in diese Richtung weist. Die Wendung von der Ichphilosophie zur „Theologie" hat mit ganzer Entschiedenheit schon der spätere Fichte vollzogen, und zwar gerade nicht im Sinn einer zur Pseudogottheit übersteigerten Ichhaftigkeit, sondern im Sinn der „Vernichtung" und Neugeburt alles Ichlebens und aller Vernünftigkeit an und aus dem schlechthin überragenden Leben des Absoluten, von dem aus das gesamte Vernunftleben seine letzte Kritik wie seine letzte Rechtfertigung erfährt. Das Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen ist bei Hegel durchaus dialektisch gedacht, so daß keines von beiden in starrer Abstraktion verharrt, wodurch es jeden Inhalts und jeder Bedeutung beraubt würde; das wahrhaft Allgemeine ist gerade das absolut Einzige und Einzigartige; und dieses wiederum kann wahrhaft dieses Eine nur sein, indem es zugleich das Ganze ist. Die leblosen Schemata des „Rationalen" und „Irrationalen", des „Allgemeinen" und des „Einzelnen" sind hier vollständig vernichtet und in ihrer Inhaltsleere überwunden; sie sind schattenhafte, wenn auch im Bereich des Verstandesdenkens methodisch brauchbare Denkmittel. Ganz besonders ist zu betonen, daß Fichte, doch auch Hegel, aufs schärfste von dem ursprünglichen Schaffen der Vernunft bzw. des übervernünftigen Göttlichen das grundsätzlich reproduktive, „nachkonstruierende" Den-

ken des Philosophen unterschieden haben. Daß sie bezüglich des Verhältnisses von „Glauben“ und „Wissen“ die letzten Schranken des philosophischen Nach-Denkens gegenüber dem Übergreifen des Lebens im Geist, des Lebens aus Gott, zwar gesehen, aber nicht durchgreifend beachtet haben, daß sie andererseits die letzte Grenze irdischen Glaubenserkennens von den Schranken heteronomer Glaubensvorstufen nicht immer klar unterschieden haben, daran halte ich mit Hirsch, Wehrung u. a. auch gegenüber Lasson fest, auch gegenüber der trefflichen Rede beim Hegelkongreß, einem Lebensbekenntnis, das kein Theologe ungelesen lassen sollte; sie zeigt, wie Hegels Religionsphilosophie, gewöhnlich nur von der Seite der spekulativen Logik her gesehen, zugleich ihre dem religiösen Leben, dem Christentum als Geschichte, als Kirche zugewandte Seite hat, und mündet in ein Bekenntnis zu einem hegelisch verstandenen Luthertum, einem lutherisch verstandenen Hegel.

Wenn es eine „Philosophie des Geistes“ fortan noch (oder wieder!) geben soll, so darf sie nicht ausschließlich auf einer Logik immanenter Denknotwendigkeiten ruhen; sie muß von den Urtatsachen des persönlichen Lebens, vom Wir, vom Du und vom Ich ausgehen; von Freiheit und Gebundenheit, von Schuld und Schicksal muß sie wissen; Dialektik der Gemeinschaft und der Freiheit, und damit der Geschichte und der „Existenz“ muß sie sein! Nur eine solche Philosophie kann — nicht der Theologie bequeme Magddienste leisten; das braucht diese nicht und soll jene nicht, wohl aber — den Tatsachen gerecht werden, die das Wirklichkeitsorgan des „Glaubens“ sieht und an denen kein Denken vorüberkommt, das der Wirklichkeit, auch der Wirklichkeit seiner selbst, gehorchen will. Doch gerade die *so* erfaßte Wirklichkeit ist Geist, ist Sinn, ist Logos. Ein solches Denken ist wahre Philosophie des Geistes — erfüllter Idealismus.

Zu Karl Barths Anselmbuch[1].

Von Dr. Gerhardt Kuhlmann in Berlin.

Barth beabsichtigt mit seiner eindringlichen Monographie eine theologische Ehrenrettung des Vaters der Scholastik. Gerade an dem so oft zerpflückten, ja lächerlich gemachten *ontologischen Gottesbeweis* soll die Meinung erhärtet werden, daß Anselm „ein Stück vorbildlich guter, einsichtiger Theologie" geleistet habe (VII). Anselm soll ausschließlich als *Theologe* interpretiert werden, dem es um die Explikation eines intellectus *fidei* geht, der also für seine Argumentation die Existenz Gottes gläubig schon voraussetzt, keine aprioristische Theologie treibt, dessen ganze theologische Bemühung vielmehr nur ein „Begehen der Mittelstrecke" zwischen Kenntnisnahme und Bejahung der Offenbarung ist (18). Anselms „Gottesbeweis" soll demgemäß primär keine Apologetik sein, sondern der Brennpunkt einer streng theologischen, metaphysischen Deutung des Weltphänomens im Ganzen.

Unleugbar erweist sich dieser Gesichtspunkt als produktiv für die Interpretation der Anselmischen Logoumena im einzelnen. Trotzdem führt er eine doppelte Gefahr herauf: das eigentliche Fundament des von Anselm geübten Denkens bleibt verdeckt; und demgemäß verfällt eine Theologie, die ihre Aufgabe von der Fehlinterpretation dieses ihres Ahnherrn her aufs neue bestimmen möchte, einer grundsätzlichen Verkennung ihrer eigenen geistesgeschichtlichen Lage. An Barths programmatischer Untersuchung wird das überraschend deutlich.

---

1) *Fides quaerens intellectum.* Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Kaiser, München 1931.

1. Barth interessiert sich bei Anselm nur für die theologische Relevanz der jeweiligen Argumentation. Das erkenntnismetaphysische Fundament derselben gerät ihm dabei so sehr aus dem Blick, daß er am Schluß seiner Untersuchung allen Ernstes behaupten kann, Anselms Gottesbeweis habe mit Ontologie nichts zu tun und werde darum durch keine Kritik „ontologischer“ Gottesbeweise, nicht einmal durch die Kants, „auch nur von ferne mitbetroffen“ (199).

Aber Kants Kritik trifft nicht nur Leibniz' Rekonstruktion des sogenannten Cartesianischen Gottesbeweises, sondern auch und gerade Anselms Beweisführung. Die Kritik gilt zutiefst dem spezifisch ontologischen Erkenntnisbegriff. Diesen meint Kant mit dem zentralen Satze: „Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen“ (Kr. d. r. V. Elementarlehre, III. Hauptstück, IV. Abschnitt). Der mit diesen Worten abgelehnte eigentümlich ontologische Erkenntnisbegriff liegt der Argumentation Anselms ständig und so massiv zugrunde, daß durch ihn allein nicht nur die ganze Argumentation logisch möglich, sondern auch die Vorentscheidung des Glaubens als sinnvolles Phänomen religiöser Metaphysik deutbar wird. Zum Nachweis dieser Tatsache wollen wir uns gerade an das halten, was Barth selber an scheinbar ausschließlich theologischen Gedankengängen bei Anselm zusammenstellt, und hier jeweils das betonen, was zur Durchführung dieser „theologischen“ Interpretation ignoriert oder umgedeutet wird.

Die Voraussetzung für die logische Entfaltung des „Beweises“ im engeren Sinne ist der ontologische Wahrheitsbegriff: veritas ist die Koinzidenz von esse in intellectu und esse in re. Wahrheit ist also keine Urteilsqualität, sondern ein Sein. Anselm vertritt einen extremen Begriffsrealismus. Nur von hier aus kann sich der Beweis vollziehen: Sofern Gott seinem Namen nach, als quo nihil maius cogitari potest, bekannt ist, hat er Sein, existiert er also, wenn anders sein Name zutrifft, d. h. ein echter Begriff und kein Phantasma ist, wofür die Kirche oder der Glaube garantiert. Der Name Gottes ist so auf jeden Fall schon eine Offenbarung des Wesens Gottes, dies zwar nicht im dogmatischen Verstande — Gott ist Liebe usw. —, aber in metaphysischer Hinsicht: Gott kommt we-

sensmäßig so etwas wie Sein zu, Gott „ist" Sein, sofern es einen Begriff von ihm gibt: jeder echte Begriff partizipiert am Sein. Damit ist die Existenzfrage schon entschieden. Denn was anderes könnte existieren als „Sein"? Und wie anders könnte Sein „sein" als existierend?

Die logische Manipulation des Beweises im engeren Sinne ist von dieser begriffsrealistischen Voraussetzung aus nur noch eine sekundäre Abfolge, die jeder sachlichen Relevanz ermangelt und in der Tat von dem Gesichtspunkt der pulchritudo aus, also ästhetisch, gewertet werden muß. Anselm wendet die Unterscheidung von esse in re und esse in intellectu — bei der Bestimmung endlicher, sinnfälliger Dinge der springende Punkt in der scholastisch-ontologischen Erkenntnistheorie — auf das Sein Gottes an und schließt nun folgerichtig so: wäre Gottes Sein nur ein solches in intellectu, so wäre ein Wesen denkbar, das Gott an veritas überlegen wäre, sofern es auch esse in re besäße. Damit wäre aber dem vorausgegebenen Begriffe Gottes — quo nihil maius cogitari potest — widersprochen. Also kann Gott, sofern er gedacht wird, nicht anders als existierend gedacht werden.

Dieser ganze Beweis ist genau so logisch einwandfrei wie sachlich nichtssagend; er ist — das hat Kant deutlich gemacht — nur ein analytischer Satz, eine bare Tautologie. Kant war durchaus im Recht, von seiner Erkenntnismetaphysik aus zu sagen: 100 wirkliche Taler sind dem Begriffe nach nicht mehr als 100 gedachte Taler. Dieser logisch richtige Satz ist praktisch allerdings absurd, er gilt für Anselm aber im umgekehrten Sinne genau so: nach der begriffsrealistischen Voraussetzung sind nämlich 100 gedachte Taler schon 100 wirkliche Taler, weil das echte Denken schon ein Sein ist. Barths voreilige Bereitschaft, das 100 Talerbeispiel mit dem „Mantel der Liebe" zuzudecken (104 A. 1), beweist nur, daß er Kants Kritik gar nicht kennt oder mißverstanden hat. Nur weil Barth die eigentümlich ontologische, begriffsrealistische Erkenntnismetaphysik Anselms im Interesse der theologischen Relevanz des Gottesbeweises ignoriert, kann er der Meinung sein, bei Anselm sei „auch der Schein" vermieden worden, es sollte Gottes „Dasein analytisch aus seinem Gedachtsein" erhoben werden (101).

Gerade dies und nichts anderes wollte Anselm, konnte er auf Grund seiner Erkenntnismetaphysik überhaupt nur unternehmen. Wenn ihm dies glückte — Gottes Dasein aus seinem Gedachtsein zu entwickeln —, dann war sein ästhetisch-religiöses Bedürfnis befriedigt, dann hatte er den erkenntnismetaphysischen Weg in umgekehrter Richtung durchschritten und war zu demselben Ziele gelangt: vom Sein zum Denken und vom Denken wieder zum Sein. Der Zirkel ist gelungen, und der Lobpreis auf den Schöpfer, der dies so weislich geordnet, kann wieder beginnen. Allerdings — zur Entlastung Barths sei es betont — Anselm ist nicht ganz aufrichtig. Sein Beweis ist ein analytischer Zirkel. Er gibt das nicht offen zu, er hält auch nicht gerade diesen Umstand für einen besonderen Grund zur Lobpreisung. Er verschweigt und verdeckt den Zirkelcharakter seines Beweises durch seine Polemik gegen den Toren; sein Beweis wird dadurch zu einer Erschleichung.

Barth will es zwar auf keinen Fall wahr haben, daß der bei Anselms „Beweis der Existenz Gottes vorausgesetzte Gottesbegriff . . . etwa eine verkappte Lehre von seinem Wesen" sei (106); aber er muß dann selbst zugeben, „daß uns gleichzeitig mit Gottes Namen und seiner hier zu beweisenden Existenz doch auch Gottes Wesen offenbart" sei (129). Aber das vom Wesen Gottes, was Barth nun wieder meint, ist gerade nicht primär mit der Offenbarung des Gottesnamens gegeben, nämlich: Allgegenwart, Ewigkeit, Heiligkeit, Barmherzigkeit (194). Das intelligere id quod Deus est garantiert zunächst nur das allerdings Wesentliche vom Wesen Gottes, sein Sein. Besäße Gott kein Sein, so existierte kein Begriff von ihm. Mit dem seinshaften Begriffe (= Namen) Gottes ist aber vom Wesen Gottes gerade genug offenbar, um das Schauspiel des Existenzbeweises aufführen zu können. Nur weil Barth die ontologische Erkenntnismetaphysik Anselms beharrlich ignoriert, kann er behaupten, daß dem Gottesnamen auf Grund seiner „noetischen Beschränktheit" „ontischer Gehalt" abginge (88). „Beschränkt" ist der Gottesname quo nihil maius . . . nur in Hinsicht auf die einzelnen dogmatischen Attribute Gottes, aber gerade nicht in Hinsicht auf das Ontische. Nach Anselms Metaphysik ereignet sich in der Noesis das existere, das Aussichheraustreten, das Sichselbstbekanntgeben des Seins

selber im Zuge der Wirkung der absoluten causa veritatis, die mit Gott identisch ist. Die Noesis des Namens Gottes „ist“ die Existenz Gottes für den Menschen, nämlich seine Offenbarung.

Machen wir uns noch einmal klar, was bei dem „Beweise“ eigentlich vor sich geht. Die entscheidende Voraussetzung ist diese: Denken ist wesentlich ein Sein. Hier beginnt der Einsatz Anselms, wonach das pure Vernehmen des Namens Gottes den Hörer schon „verantwortlich“ macht (118 f.): Gott ist als Sein in seinem Namen wesenhaft gegenwärtig. Das Sein Gottes wird nun analog zum endlichen Erkenntnisproblem künstlich geteilt in zwei Seinsweisen: esse in intellectu und esse in re. Beide Seinsweisen sind grundsätzlich identisch; zum Zwecke der beabsichtigten logischen Manipulation werden sie aber so lange auseinandergehalten, bis der „dialektische Schein“ einer vermeintlichen Synthesis den Ahnungslosen so geblendet hat, daß er die Identität im dunklen Hintergrunde nicht mehr sieht. Hat Gott echtes esse in intellectu, dann hat er sich damit schon offenbart als Sein in und aus der Wahrheit, wozu selbstverständlich auch das esse in re gehört. Was bewiesen werden soll, wird schon vorausgesetzt. Der eigentliche Trick des Beweises, von dem Anselm durch seine Polemik gegen den „Toren“ ablenkt, besteht in einer nochmaligen Unterteilung des esse in intellectus. Hier unterscheidet Anselm noch einmal zwei Seinsweisen, ein echtes und ein falsches Sein. Sofern Gott echt gedacht wird als quo nihil maius cogitari potest, wird sein Nichtsein undenkbar; denn der echte Begriff Gottes ist ja schon ein Sein, in welchem Gott wesentlich, als Offenbarung, existiert. Die Möglichkeit, Gott unecht, d. h. nicht von vornherein „gläubig“, sondern bloß hypothetisch als quo nihil ... zu denken, wird von Anselm nicht als metaphysisches Problem gewertet, sondern von vornherein als „Satz des Unglaubens, des bösen Willens, des unversöhnten Menschen“ (186) diffamiert, um diesem „Wunder der Torheit“ (188) jeden Kredit zu nehmen, ehe es dem „Beweise“ gefährlich werden könnte. Anselm bricht die Diskussion mit einer pfäffischen Geste da ab, wo sie allererst ernsthaft d. h. aporetisch zu werden droht. Ihm liegt eben gar nichts an einer wirklichen Erörterung, er will nur die

pulchritudo einer pseudo-philosophischen Selbstbefriedigung genießen.

Der „dialektische Schein“ (Kant) einer Rechtmäßigkeit dieses ganzen Unternehmens beruht nun allerdings auf der Einzigkeit und Einzigartigkeit des Gegenstandes, dessen Existenz „bewiesen“ werden soll: so kann nur Gott bewiesen werden und nur so kann er bewiesen werden. So berechtigt Barths Betonung dieses eigentlichen Tenors der Anselmschen Gedankenführung ist, so völlig enthüllt sich gerade an diesem Punkte einer voraussetzungslosen Interpretation der profane Grundcharakter des ontologischen Theologoumenons.

Anselm identifiziert die summa veritas mit Gott. Sofern nach dem Vollzuge dieser Identifizierung die Existenz Gottes erfragt wird, ist diese schon offenbares Ereignis geworden. Denn jede echte Frage ist ein Vor-Gang der Wahrheit selber, diese aber mit Gott identisch: die Frage nach Gott ist also je schon eine Selbstbezeugung, ein existere Gottes selbst. Mit der Frage nach der Existenz Gottes ist die Frage nach der Existenz selber gestellt, und zwar so, daß im Fragen die Antwort erfolgt: das intelligere ist eine Seinsweise des credere und dieses eine wesentliche Partizipation am offenbaren Sein des Wesens Gottes. Nur von hier aus — bei der Frage nach der Existenz Gottes geht es um die Frage nach der Wahrheit überhaupt — erhält auch die vorbereitende erkenntnistheoretische Manipulation Anselms — die Spaltung des Seins in ein esse in intellectu und in re — ihren Schein von Rechtmäßigkeit. Handelte es sich bei der fraglichen Existenz um die von endlichen Sinnendingen, so wäre eine wesentliche Unterscheidung zwischen Sein des Bildes vom Ding und Sein des Dinges an sich unumgänglich, die heimliche Identifizierung beider Seinsweisen und damit der ganze Beweis unmöglich. Sofern nun aber Gott und nur er als identisch mit der Wahrheit an sich gesetzt wird, ist auch sein esse in intellectu niemals das bloße Sein eines Bildes, sondern das Sein der Voraussetzung, unter der allein so etwas wie eine repraesentatio des Seins „in Wahrheit“ überhaupt statthaben kann. Mit anderen Worten: Der Name Gottes ist nicht etwa eine bloß noetische, begrenzte repraesentatio seines Wesens, sondern das Sein selbst, darin primär Gottes Sein wesentlich als Offenbarung auftritt. Der Name Gottes er-

folgt demgemäß, wie Barth zu Recht deutet, als Verbot, d. h. das Lautwerden des Namens Gottes enthüllt sich als das faktische Eindringen des göttlichen Seins in das menschliche Sein. Im Lautwerden des Namens Gottes erfolgt die Schöpfung, sofern sich in der seinshaften Offenbarung seines Namens der Schöpfer von seinem Geschöpfe wesentlich sondert. Gott ist als Sein identisch mit dem Sein seines Namens. Der Name Gottes hat also nicht nur nicht „bloß" noetische, sondern die ontische Qualität schlechthin. Als Einbruch des Seins der absoluten Wahrheit selber schafft der Name Gottes die Bedingung der Möglichkeit von Sein überhaupt: die Schöpfung geschieht durch das Wort Gottes. Der Beweis der Existenz Gottes ist nicht nur ein ausschließlich analytischer Satz, sondern die notorisch tautologische Explikation des Wahrheitsbegriffes, der Idee der Analysis selber[1]).

Mit der Aufhellung dieses Tatbestandes tritt die innere Unmöglichkeit des ganzen Unternehmens Anselms zutage: profane, ontologische Metaphysik soll klerikale Dogmen beglaubigen. Das gelingt nur durch eine Überrumpelung: sofern Gott die Wahrheit und jedes echte Fragen ein Geschehen in und aus der Wahrheit ist, hat man die Existenz Gottes, d. i. der Wahrheit, schon bejaht, indem man nach ihm fragt. Die sachliche Unaufrichtigkeit Anselms besteht darin, daß er so tut, als ginge es nur um die Frage, was Existenz „von Gott ausgesagt besagen will und kann", und als sei dabei die „Frage der

1) Anselms Theologie ist also wesentlich nur eine Metaphysik in religiöser Terminologie. Dieser Tatbestand dürfte wichtiger sein als das von den Dogmengeschichten unermüdlich betonte Motiv Anselms: er sei primär theologisch und nicht am Realismus-Streit interessiert, was sicher richtig, aber ohne Belang für die theologische Sache ist. Wenn z. B. Seeberg (Dogm.-Gesch. III. Bd. ⁴ 1930, S. 157) meint: „Der Beweis besteht also darin, daß der Gedanke des absoluten Seins notwendig dessen Realität in sich schließt", so ist das genau so zutreffend, wie der Nachsatz irreführend ist: „ohne daß doch dieser Beweis auf den erkenntnistheoretischen Realismus begründet wäre". Der Beweis im engeren Sinne ist allerdings eine rein logische Konklusion. Aber die Voraussetzung des Beweises, durch die allein seine Relevanz — daß der „Gedanke des absoluten Seins" nicht nur eine müßige Spekulation, sondern Offenbarung des Seins selber ist — garantiert wird, ruht ausschließlich in der realistischen Metaphysik.

Existenz Gottes selber" noch offengelassen (158 A. 3). Die Frage, was Wahrheit an sich und überhaupt sei, ist selbst schon eine Funktion der Wahrheit. Sofern also Anselm nach dem Wesen der Existenz der Wahrheit, d. h. nach dem Wesen der Existenz Gottes (ob sie negiert werden könne oder nicht) fragt, hat er die Existenz Gottes als solche schon vorausgesetzt. Denn nur der existierende Gott selbst kann die Frage nach dem Wesen seiner Existenz durch seine Offenbarung in Gang bringen. Die entscheidende Voraussetzung ist der klerikale Anspruch, daß die Wahrheit identisch mit dem Gott der Kirche sei. Mit dieser Voraussetzung ist dieses ontologische Theologisieren in der Tat nur ein mehr oder weniger „schönes" Spiel, ohne diese Voraussetzung eine Illusion.

2. Anselm wähnt die Rechtmäßigkeit seines Gottesbegriffes — Gott ist die summa veritas — durch eine objektive, durch das magisch-faktische Eingreifen Gottes (apostolische Sukzession) zustande gekommene Institution, die Kirche, gesichert [1]). Diese „anderweitige" Instanz garantiert dafür, daß Gott sich in der Wahrheit offenbart. Das ist seine „Vorentscheidung des Glaubens", die sich wiederum in einem Zirkel bewegt. Denn die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Instanz beruht auf der Offenbarung eben desselben Gottes, dessen Existenz durch jene Instanz allererst garantiert wird. In Wahrheit entstammt der vorausgesetzte Gottesbegriff auch und gerade bei Anselm der natürlichen menschlichen Vernunft und bleibt wie diese problematisch. Die Legitimation einer bestimmten Einsicht der natürlichen Vernunft durch eine zu diesem Zwecke als ab-

1) Gaunilos Mißverständnis rührt einzig daher, daß er diese Prämisse Anselms nicht genügend in Rechnung stellt. Sein „Inselgleichnis" ist kein so „unnützer Einfall", wie Barth meint (94). Gaunilo folgert richtig: wenn an Hand der Unterscheidung von esse in intellectu und esse in re der Existenzbeweis geführt wird, dann kann man die Existenz eines jeden Dinges beweisen, sofern man es nur als vollkommen denkt. Gaunilo stellt die Robustheit nicht in Rechnung, mit der Anselm einen Glaubenssatz — Gott ist als summa veritas die einzig wirkliche Vollkommenheit — als Prämisse in eine philosophische Debatte einsetzt. Hier begriffsstutzig gewesen zu sein, kann der philosophischen Aufrichtigkeit Gaunilos nur Ehre machen.

solut gesetzte Instanz — Kirche, Dogma, Offenbarung — bedeutet nur ein Ausweichen des Menschen vor der Aporie, in die er mit seinen „letzten“ Einsichten, z. B. der Idee eines höchsten Wesens und echten Schöpfers, geraten könnte. Anselm hat als Denker nicht den Mut, bis zur eigentlichen Problematik des endlichen Menschenwesens vorzudringen. Die „Verantwortung für das Gegebensein“ (164) seiner Voraussetzung (Gott = summa veritas) lehnt er ab und übt sich dafür im Laufen auf der theologischen, pseudophilosophischen „Mittelstrecke“; ihn bewegt nur die Sorge, daß dieses Laufen auch ästhetisch eindrucksvoll geraten möchte. Um das Gelingen der pulchritudo betet er, die wirkliche Angst des sich selbst problematisch werdenden endlichen Menschenwesens kennt er nicht; denn diese Angst ist eine verborgene, sie prostituiert sich nicht in einem lauten Gebet des Geschöpfes zu einem Schöpfer, den es zur eigenen Beruhigung — vielleicht selber erfand. So gewiß der Mensch aus einem „Hang“ seines Wesens heraus dazu neigt, die jeweilen letzte Voraussetzung seiner Weltdeutung in die Form einer religiösen Metaphysik zu gießen und als Gotteslehre vorzutragen, so wenig darf diese natürliche Theologie als Offenbarung verstanden und mit Autorität ausgestattet werden. Dem Realismus Anselms steht der Nominalismus gegenüber. Es gibt eine doppelte Möglichkeit der Weltdeutung, der Wahrheitsbegriff ist zweideutig. Zwei Götter kämpfen um das Recht der Erstgeburt aus der natürlichen Vernunft, das Sein und das Denken. Die Vernunft vernimmt, wenn sie aufrichtig bleibt, auch die jeweilen entgegengesetzte Möglichkeit der Weltdeutung; sie verwehrt es sich selbst, einen ihrer Götter für wirklich zu erklären, um sich dann in seinem Namen eine Autorität zu nehmen, die ihr von der zweideutigen Wahrheit nicht verliehen werden kann. Eine Weltdeutung kann nur um den Preis des sacrificium intellectus als absolut, als Offenbarung erklärt werden.

Die immer neuen Variationen der beiden ewigen Grundformen menschlicher Welterfassung zu ordnen, ist die Aufgabe der „historischen Vernunft“. Sie vermittelt uns die Geschichte unseres Geistes, die der Denker nur mit Gefahr einer Fehlbestimmung seiner Situation verleugnen kann. Heute wissen wir, daß es noch eine andere, der

Ontologie diametral gegenüberstehende Möglichkeit der Weltdeutung gibt. Wem das durch den Ausgang der Scholastik, Duns Scotus, noch nicht klar geworden sein sollte, dem kann es Kants Programm einer transzendentalen Logik unüberhörbar deutlich machen. Kant vertritt eine andere Erkenntnismetaphysik als Anselm, er hat einen anderen Gottesbegriff. Kants Destruktion der ontologischen Theologie erfolgt nicht im Rahmen eines atheistischen Skeptizismus, sondern im Interesse eines eigenen positiven theologischen Aufrisses [1]). Auch für Kant ist der Gottesbegriff „eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee", auch für ihn unterliegt die Gottesfrage einer „Vorentscheidung des Glaubens", die er so gut wie der scholastische Bischof bejaht. Ausgang und Absicht der theologischen Gedankenführung Anselms werden von Kant letztlich nicht abgelehnt, wohl aber die Gedankenführung selbst. Kant vertritt eine e t h i s c h e Metaphysik: nur in der Unbedingtheit des Pflichtgebotes ist das Absolute wesenhaft gegenwärtig. Von diesem Gottesverständnis aus ergibt sich eine andere „theologische Mittelstrecke" als die der ontologischen Argumentation. Nicht nur die Ritschl-Schule hat sich um ihre Absteckung bemüht.

Die eigentliche Problematik unserer geistesgeschichtlichen Situation beruht darin, daß die Doppeldeutigkeit der Welt durch das faktische Auftreten gegensätzlicher, in sich geschlossener Metaphysiken unübersehbar ans Licht gekommen ist. Auch die Dialektiken dieser Antinomien sind keine Lösung der Aporie. Thomas hat Realismus und Nominalismus in einer ontologischen Dialektik zu vereinigen versucht, Hegel wollte Kant und Schelling in einer Logik des absoluten Geistes „aufheben". Die Möglichkeit der Dialektik verdoppelt sich wieder analog dem metaphysischen Grundphänomen, die Dialektiken selbst inklinieren notwendig wieder nach Sein oder Denken und werden damit als potenzierte Darstellungen des Widerspruchs, als Reflexionen zweiten Grades durchschaubar.

Sieht der Theologe nun heute seine Aufgabe darin, eine „theologische Mittelstrecke" zu begehen, so bieten sich ihm mindestens z w e i Mittelstrecken an. Er muß sich dann für eine entscheiden, falls

1) Das hat neuerdings G e r h a r d K r ü g e r eindringlich zu zeigen begonnen: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, 1931.

er wirklich gehen will. Er entscheidet sich damit aber trotz seiner Weigerung für eine bestimmte Form des Gegebenseins seiner Voraussetzungen, d. h. für eine einseitige Metaphysik. Seine „Vorentscheidung des Glaubens“ wird damit unumgänglich zur willkürlichen Entscheidung für eine in Wahrheit profane Metaphysik, die nicht nur theologia naturalis, sondern Offenbarung zu sein behauptet. Der Theologe „glaubt“ dann also im Grunde gar nicht an den wirklichen Gott, sondern an eine Metaphysik, an einen Götzen, den die natürliche Vernunft machtlüstern zum Schöpfer proklamierte, um sich als sein erster Ratgeber alle Gewalt anzueignen. Verschließt sich der Theologe dem Tatbestand der metaphysischen Aporie, um sich mit der Autorität einer geoffenbarten Verkündigung zu versehen, so bringt er das sacrificium intellectus: seine willkürliche Vorentscheidung kann nur auf Kosten der Wahrhaftigkeit erfolgen. Sein Reden von der Gnade als der Voraussetzung seines Redens von Gott wird dann zu einer Scheinheiligkeit, die einem kritischen Blicke nicht verborgen bleibt.

Die theologische Ehrenrettung Anselms macht auf die Existenzfrage der Theologie von heute aufmerksam, allerdings in einem ganz anderen Sinne, als Barth meint. Wenn Barth sich wirklich „um eine klassische Kirchenlehre und um die Wiederherstellung des kirchlichen Lehramtes bemüht“ [1]), und wenn er dazu Anselm zum Vorbild nimmt, dann kann diese Bemühung nur zu einem folgenschweren Anachronismus führen, der die Aufgaben der Zeit restlos verfehlt, auch wenn die neue Instrumentierung der alten Melodie eine Zeitlang des Reizes nicht entbehren sollte. Für Anselm garantierte allerdings die Kirche die Voraussetzungen seines Theologisierens kraft ihres Monopols in Sachen der Weltanschauung. Zwar war der Offenbarungsanspruch der kirchlichen Dogmen auch damals schon nichts anderes als der religiös monumentalisierte Machtwille einer allzu profanen Institution. Aber der Theologe Anselm konnte als kirchengläubiges Individuum wenigstens bona fide so tun, als ob er philosophierend aus der absoluten Wahrheit heraus rede, d. h. sein Theologoumenon für einen Akt der Offenbarung und der Verkündigung halten. Heute ist diese Situation unmöglich geworden:

1) So H. Diem in „Zwischen den Zeiten“, 1931, S. 401.

Die Offenbarung der Kirche ist als natürliche, verabsolutierte Gotteserkenntnis durchschaubar geworden, nicht nur für den profanen Denker, den insipiens, sondern auch, ja gerade für den in der Kirche Denkenden, den Theologen. Der Theologe von heute kann und muß sich darüber klar sein, daß eine „Vorentscheidung des Glaubens“ für eine dogmatische Metaphysik angesichts unseres geistesgeschichtlichen Erbes, das uns die Antinomie der Wahrheit enthüllt, niemals der Akt eines wirklichen Gehorsams sein könnte, sondern nur die Metastase eines klerikalen Machtwillens, der sich der Wahrheit entzieht, die uns in die Aporie ihres Wesens hineinzwingt. Nur dadurch, daß die Theologie in der Anerkenntnis der metaphysischen Aporie wirklich ihre Geschichtlichkeit bejaht, kann sie heute ihre Wissenschaftlichkeit, d. i. die Verantwortung vor der Wahrheit bewahren, und nicht dadurch, daß sie eine Vergangenheit, wenn auch noch so geistreich restauriert, d. h. mit Scheuklappen versehen auf einer theologischen Mittelstrecke hin und her pilgert und so tut, als ob es die anderen Mittelstrecken nicht gäbe. Die Theologie kann heute nicht mehr ihre Aufgabe darin sehen, mit „Humor“ und unbekümmert um das Gegebensein ihrer Voraussetzungen den Grad der pulchritudo ihrer Tätigkeit zu kontrollieren. Für ein derartiges, wahrhaft verantwortungsloses Tun läßt das Schicksal der Kirche und ihrer Verkündigung keine Zeit mehr. Die Theologie kann heute ihre wissenschaftliche Aktualität nur dadurch beweisen, daß sie mutig an die Diskussion gerade ihrer Voraussetzungen herangeht und gemeinsam mit einer Philosophie, die sich ihrerseits den Aufgaben unserer geistesgeschichtlichen Situation nicht verschließt, die metaphysische Frage erörtert, die sich heute zur echten Aporie radikalisiert hat. Konkret gesprochen: die Theologie muß heute die Gottesfrage als solche stellen, aber dies nicht in irgendeiner, wenn auch noch so versteckten apologetischen Absicht und Haltung, sondern im schlichten Gehorsam gegenüber der Wahrheit, die jede vorentschiedene Berufung auf Glauben, Erfahrung, Erlebnis, Schrift, Kirche, auf jede erdachte oder tradierte Autorität verbietet. In welche Anfechtungen bei diesem allererst ernsthaften Wagnis die Theologie geraten wird, das ist von vornherein nicht abzusehen, wie das ja bei einem echten Wagnis nicht anders sein kann. Jedenfalls werden diese Anfechtungen

eine andere Wirklichkeit und Dringlichkeit haben als jene, die man heute aus der Reflexion Kierkegaards präpariert und sich mit der Erinnerung an die drohende Nachbarschaft der „via regia der göttlichen Einfalt" und dem „Weg unerhörtester Illusion" (73) selber appliziert, um so der Theologie ein Martyrium zu verschaffen, das im Grunde nur eine Geste ist.

Aus dieser Angefochtenheit heraus wird die Theologie der Kirche für ihre Verkündigung wieder wirklich dienen können. Dienen nicht dadurch, daß sie mit der kirchlichen Autorität das Prestige ihrer eigenen verabsolutierten Metaphysik zu sichern sucht; sondern dadurch, daß sie die Verkündigung der Kirche von jedem metaphysischen Dogma befreit. Vielleicht wird dann die Kirche auch wieder von der Verheißung des Friedens Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, reden und in Leid und Not der Zeit hinein das Wort sagen können, auf das wir immer noch warten.

Besprechungen.

Friedr. Wilh. Schmidt. 1. Die Grundfrage der Theologie, 1929, 23 S.; **2. Das Dogma und die Kirche des Glaubens**, 1931, 31 S.; **3. Der Primat des Wortes in der evang. Kirche**, 1931, 28 S.; **4. Die theologische Begründung der Ethik**, 1931, 45 S. Alle vier bei C. Bertelsmann, Gütersloh.

Es sind lauter Vorträge des Professors der systematischen Theologie in Münster, D. Schmidt, die ich hier in Übersicht vorführen und kurz beurteilen möchte. Man muß es im Sinn behalten, daß es nur Vorträge sind, also kurze Darlegungen, knappe Begründungen der Gedanken. Es fehlt nicht an Anmerkungen, die einige Male etwas ad hoc spezialisieren, meist Belegstellen für historische Behauptungen bieten. Nr. 2—4 stammen aus dem einen Jahre 1931. Schmidt ist offenbar wiederholt um einen Vortrag gebeten. Ich begreife das, denn es ist ein Vorzug seiner Ausführungen, daß sie lebendig sind, nirgends trivial, natürlich auch nicht stets original, aber in ihrer anschaulichen Art ansprechend. Er entschuldigt sich gewissermaßen, daß er „nur" Vorträge bringe, aber er hat recht, die Situation der Gegenwart, die wissenschaftlich mal wieder verworren ist, fordert „übersichtliche" Behandlung „aktueller" Themata, um weitere Kreise nach Möglichkeit zu orientieren. Es ist nicht nur die sog. dialektische Theologie, die „Verwirrung" gestiftet hat. M. E. ist es auch der unselige Stil, der sich von Kierkegaard her, zumal auch durch Philosophen wie M. Heidegger, bei den Systematikern entwickelt hat, welcher es so schwer, so freudlos macht, dem zu folgen, was man heutiges Tags in den „Büchern" — auch in Aufsätzen — zu lesen bekommt.

Der erste Vortrag, der von 1929, hat keine glückliche Themabezeichnung, richtiger wäre: „Der Charakter der Theologie als Wissenschaft." Denn was Schmidt ausführt, ist die Feststellung, daß die Theologie nicht etwa mit „Religionswissenschaft" gleichzusetzen sei. Diese Wissenschaft sei teils rein historischer, teils phänomenologischer Art, betreffe die vielerlei Erscheinungsformen und die so psychologisch wie kritisch-essential zu ermittelnde prinzipielle Gleichwesentlichkeit dessen, was „Religion" sei. Soweit handelt es sich aber nur um Menschenhaftes bezw. Vernunfthaftes. Wenn dabei von „Gott" gesprochen werde, erscheine dieser als ein wissenschaftlich konstatierbares Wesen. So weit Gottes „Wirklichkeit" (Essentialität) in Frage stehe, könne die Philosophie nur „rationale" Untersuchung üben. Bis zur entscheidenden Frage, ob und was Gott „sei", gelange die Philosophie nicht, jedenfalls nicht gegenüber der Behauptung von „Offenbarung" Gottes, wie die christliche Religion sie zur ideellen Grundlage habe. Die „Offenbarung" sei die Enthüllung eines an sich bestehenden „Geheimnisses"; sie wecke, soweit Wissenschaft von ihr entstehen könne, eine „Theologie", die lediglich die versuchte Durchdenkung dessen, was in der Offenbarung

— Schmidt „schaut“ sie in der Person Christi — erkennbar werde, darstelle, nur dies sein könne, z u s e i n h a b e. Die Theologie stehe als „Wissenschaft“ g a n z f ü r s i c h. Schmidt ist ein Schüler Wilh. H e r r m a n n s, er ist es im besten Sinn. In einem Aufsatz „Gott erleben und an Gott glauben“ (ZThK 1923/24) habe ich die Mehrzahl der k o n k r e t e n Fragen, die Schmidt berührt, eingehend (S. 75—168) in meiner Weise besprochen. Der Titel deutet an, wiefern ich einen andern Gegensatz im Auge habe als Schmidt. Auch mir geht es um die Offenbarung, insonderheit um das, was in bezug auf sie das G l a u b e n bedeutet, man „erlebe“ Gott nur „in“ Glauben, nicht zuvor. Den Weg ebnete ich mir durch eine betonte Unterscheidung und eindringliche Vergleichung von „e c h t e r“ und „w a h r e r“ Religion. Schmidt berührt meinen Aufsatz nicht. Doch habe ich gelegentlich den Eindruck gehabt, daß er ihn wohl mal gelesen habe. Es ist ausgeschlossen, daß er ihn mit Absicht nirgends zitiert. (D i e s e r Vortrag hat überhaupt keine Anmerkungen oder Zitate! Schmerzlich ist mir, daß Schmidt meinen Aufsatz auch ignoriert hat in den — umfassenden, sorgsamen — Angaben von „Literatur“ zu seinen b e i d e n, recht guten Artikeln „Glaube V, Dogmatisch“ und „VI, Glaube und Geschichte“ in RGG², Bd. II). — Der z w e i t e Vortrag entwickelt Gedanken in e i n d r ü c k l i c h e r, ich möchte fast sagen: festlicher Form, die der erste schon streift. Es ist die Frage nach Wesen und Bedeutung echten „Dogmas“ in der bzw. für die sich selbst verstehende christliche K i r c h e, um die es hier geht, also die Art der „Gebundenheit“ der T h e o l o g i e. Er hätte eher als der erste d e n Titel verdient, den Schmidt jenem gibt. Es ist wirklich die „Grundfrage“ der Theologie, die Schmidt hier vor sich sieht: was will (soll) die T h e o l o g i e verständlich machen, „lehrhaft“ für die K i r c h e „fest“legen, soweit es sich um ideell für sie Maßgebendes, sie als solche „existentiell“ B e d i n g e n d e s, insofern a u t o r i t a t i v „Gegebenes“, N i c h t a n z u t a s t e n d e s handelt? Richtig verstanden, weiß die Kirche sich nicht durch oder in sich s e l b s t „gebunden“, soweit sie aus „Menschen“ besteht, die als s o l c h e sich orientieren und meinen, „Resultate“ ihres D e n k e n s über das, was zur Kirche „gehöre“, sichern zu dürfen oder zu können: M e n s c h e n gedanken ergeben nicht „Kirchen“ d o g m a. Gebunden ist die Kirche nur im G e i s t e und an solches, das sie in der freien Art des „Geistes“ immer wieder e r s t z u g e w i n n e n h a t als sie selbst Ü b e r z e u g e n d e s, darum prinzipiell stets nach n e u e r Objektprüfung zu Statuierendes. Die Kirche bedarf der Theologie, soweit sie „predigt“, ihren „Glauben“ sich selbst s o zu e r h a l t e n, von sich aus in Erfüllung ihr eingestifteter Aufgabe (Mission) der ganzen Menschheit zu e r w e c k e n suchen muß. Letztlich bewegt sich die Kirche predigend immer und nur um das, was ihr als O f f e n b a r u n g „Gottes“ in C h r i s t o das Dasein gegeben hat, die Offenbarung, die so geschichtlich „abgeschlossen“ ist, wie immer als die gleiche neu „lebendig“ geschieht. Die Kirche kann an sich s e l b s t als „Besitzerin“, Trägerin der Offenbarung, d. h. Christi nur g l a u b e n, und

vermag es nur ihrem „Glauben“ an sich als communio „fidelium“ „treu“ zu sein, sofern Christus sich und in sich Gott ihr stets neu offenbart. Es ist die Paradoxie der so herrenhaft wie abhängig, so sicher wie unsicher im Glauben dastehenden, lehrenden, autoritativ, „dogmatisch“ sich geltend machenden Kirche, die Schmidt veranschaulicht. Gegenüber sieht er sich das katholisierende Element in der „dialektischen“ Theologie K. Barths, das in E. Peterson so erschütternd sich wirksam erwiesen. Aber auch das sieht Schmidt sich gegenüber, was eigentlich rein humane, „säkulare“ Theologie (Liberalismus) im Protestantismus ist. Es kommt an auf kirchliche Theologie. In der Grundintuition ist durchaus klar, was Schmidt in Hinsicht von Glauben, Kirche, Dogma vorschwebt, und doch hätte das, was ich die „Doppelschichtigkeit“ des evangelischen (von Luther gewonnenen) Kirchenbegriffs genannt habe, ihm wohl helfen können, gedanklich schärfer umrissen darzulegen, wo die Kirche sich als communio fidelium „erlebt“ und wo sie oder wie sie Gottes „Mittel“ für sich selbst ist, stets zu „Leben“ zu kommen. Eine Ergänzung zu Schmidts Vortrag ist sein Artikel „Offenbarung V, B (Christliche O.)“ in RGG² Bd. IV.

Über die beiden letzten Vorträge will ich kürzer referieren. Der dritte ist vor Studenten gehalten in der „ersten Studentenfreizeit“, die die Münsterer Fakultät in „Körbecke an der Möhnetalsperre“ (bei Soest) im Oktober 1930 veranstaltete: er ist eine richtige, gediegene akademische „Vorlesung“. Der Titel schon gibt kund, daß Schmidt hier seine Studenten gewinnen will für das in der neuen Welle der Theologie, die durch Barth aufgetrieben, was wirklich evangelisch ist. Schmidt ist guter Lutherkenner, hat das durch mehrere ältere Arbeiten gezeigt, zeigt es hier wieder und weiß dadurch gewissen Unklarheiten in Barths Dogmatik, bzw. Behandlung des Gedankens vom „Worte Gottes“, zu begegnen. Es bleibt Barths Verdienst, der allzu selbstgewissen Fortsetzung der Schleiermacherschen Methode mit einer Parole, die mehr Eindruck machte als das (Schädersche, an sich tadellose) Schlagwort „Theozentrische Theologie“, entgegengetreten zu sein. Schmidt kämpft nicht wider das „calvinische“ Moment des spezifischen Barthianismus. Das billige ich, da ich wahrhaftig nicht möchte, daß wir in Deutschland uns nochmal mit dem Schlachtruf „hie Luther“, „hie Calvin“ entzweiten und schwächten. Schmidt zeigt sachlich gut, was echter und falscher „Scripturismus“ ist, und weiß das Wertvollste der neuen „Schule“ — die Deutung des „Wortes“ Gottes als „existentielle Ansprache“ Gottes! — so aufzuzeigen, daß die Studenten es richtig zu nehmen lernen können. Zur Ergänzung weise ich auch hier auf einen Artikel von Schmidt in RGG² Bd. V hin: den über „Wort Gottes II: dogmatisch“. (Eine Bemerkung nebenbei: in dem Vortrag liest man S. 16 unten als letzten einen wohl durch seine Länge aus dem Geleise geratenen, unverständlichen Satz). — Der vierte Vortrag ist der theologisch originalste, den Schmidt vorerst geboten hat. Er meint und hat damit recht, daß die Zeit

der „Begründung der Theologie durch die Ethik" (A. Ritschl) zu Ende gekommen sei oder kommen müsse durch die Erkenntnis, daß die Ethik vielmehr „theologisch" (von Gott, dem „Worte" aus) zu „begründen" sei. Man trifft ein bißchen reichlich die modernste Terminologie („existentiell", „dämonisch" u. dgl.). Manches erscheint dadurch „neuer", prinzipiell „eigenartiger", in stärkerem Maße ein „Fortschritt", als es ist. Aber der Krieg und die Revolution, das Elend in Deutschland, hat wirklich „ethische" Fragen aktuell gemacht und zu Problemen tiefer Art werden lassen, wie sie so noch nicht empfunden wurden, als wir jetzt alten Leute in der „Befriedetheit" der Bismarckperiode theologisch am Ruder waren. Ich bin da sehr weiterer „Belehrung" zugänglich, hadere nicht gern, hüte mich vor Notenerteilung, bin oft dankbar und überlasse übrigens das Feld der „Jugend". Schmidt gehört im guten Sinn noch mit zu ihr. Im vorliegenden Vortrag geht er auf die konkreten Probleme (etwa das der „Wirtschaft", ferner doch auch die der sozialen Sondergemeinschaften (Familie, Stand, Volk, Rasse) nicht ein — das wäre auch in der Frist eines „Vortrags" wie dieses nicht möglich —; er beleuchtet nur erst die prinzipiellste Frage der „Ethik" im Sinne der „Theologie", streitend wider Barths (mir wundersam unbegreifliche) These, daß das Evangelium, Christus, Gott eigentlich gar keine eigene Ethik fordern. In einem „Nachwort" verhandelt Schmidt mit Gogarten, der neuerdings in puncto „Ethik" von Barth, mit dem er zunächst durch Dick und Dünn ging, auch abrückt, freilich in seiner jetzigen „Begründung" einer Ethik das punctum saliens einer solchen noch nicht trifft. F. Kattenbusch.

Religiöse Besinnung. Vierteljahrsschrift im Dienste christlicher Vertiefung und ökumenischer Verständigung, hrsg. von Dr. Karl Thieme, Professor an der Pädagogischen Akademie in Elbing. 4. Jahrgang 1931/32, Heft 1 f. Stuttgart, Fr. Frommann. Jahrg. M. 5.—, Einzelheft M. 1.50.

Die Zeitschrift, die 1928 an die Stelle der Una Sancta A. v. Martins trat, versucht unter ihrem neuen Leiter mit verstärkter Kraft ihr altes Ziel zu verwirklichen. Sie will nach dem Arbeitsprogramm, das er im 1. Heft unter dem Titel „Ökumenische Realitäten" aufstellt, die Einigkeit aller Christen, soweit sie noch vorhanden ist, ohne Verschleierung der tausendfältigen Uneinigkeit voll bewußt machen, Erkenntnis von- und Verständnis füreinander bei den Konfessionen wecken. Zu diesem Zweck möchte sie ein ununterbrochenes Gespräch über alle ökumenischen Realitäten (auch das Dogma) zwischen Vertretern der verschiedenen Konfessionen durchführen, daneben aber auch in Literaturberichten, Presseschau und Chronik regelmäßige Kunde über alles geben, was inter- und überkonfessionell bedeutsam erscheint. Besonders wertvoll ist es, daß der Fortgang des „Gesprächs" nicht dem Zufall preisgegeben werden, sondern nach einem gewissen Plan erfolgen soll. So hat das 1. Heft das Thema „Konfessionen und Ehe", das 2. Heft „Zur politischen Theologie". Im 1. Heft

ergreifen das Wort: der Protestant Hermann Wagner zur päpstlichen Ehe-Enzyklika, der Katholik Dietrich v. Hildebrand zur anglikanischen Lambeth-Botschaft (die überdies in einer vollständigen Übersetzung dargeboten wird), der Protestant Dedo Müller in einem Überblick über die evangelische Sexual-Literatur, der Katholik J. Mayer über „Die Kirche und die sexuelle Frage", u. a.; im 2. Heft sprechen der Herausgeber und Gogarten „Zur christlichen und marxistischen Eschatologie", der Katholik Eschweiler zur „Politischen Theologie", F. Stepun und Gurian über „Christlich-faschistischen Probolschewismus", u. a. — Wenn die „R. B." die Höhe dieser Hefte wahrt, kann sie eine wertvolle Ergänzung der Zeitschriften werden, die sonst ökumenische Fragen behandeln, z. B. der „Eiche". In die Erörterung von Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden. Aber eine Bemerkung beanstande ich, weil sie als Programm verstanden werden könnte. Der Protestant Karl Buchheim fordert im Namen der ökumenischen Gesinnung vom deutschen Protestanten „das dreifache Zugeständnis, daß deutsches Volkstum auch im Schoße der römischen Kirche wohl aufgehoben sei, daß katholische Gläubigkeit keinen von der Wissenschaft überwundenen Standpunkt darstelle, und daß keine der auf evangelischer Seite ungebräuchlichen Formen des Gottesdienstes und der Anbetung Ausfluß einer fremdartigen oder minderwertigen Religiosität sei" (S. 56). In diesen Forderungen ist wohl manches nur schief formuliert; aber auch wenn wir ihnen das zugute rechnen: kann nicht eine in ökumenischer Gesinnung vollzogene Auseinandersetzung in diesem oder jenem Punkte das entgegengesetzte Ergebnis haben? und würde die ökumenische Gesinnung daran sterben? Buchheims Satz verengt den Kreis der ökumenisch Gesinnten in unerträglicher Weise.

Stephan.

Catholica. Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie. Hrsg. von Pfarrer Dr. Robert Grosche, Vochem (Köln). Paderborn, Verlag des Winfriedbundes. Jährlich M. 5.—; 1. Heft (48 Seiten) Januar 1932.

Ein eigentümliches Seitenstück zur „Religiösen Besinnung"! Die Zeitschrift ist katholisch, will aber zu Evangelischen sprechen, und zwar vornehmlich zu solchen, die durch die dialektische Theologie berührt sind. Denn erst deren Besinnung auf die reformatorische Grundlage, auf Kirche und Dogma mache ein theologisches Gespräch zwischen Katholizismus und Protestantismus wieder möglich. Zuerst spricht der Herausgeber selbst über „Die dialektische Theologie und der Katholizismus", dann der Benediktiner Damasus Winzen (Maria Laach) über „Die Sakramentenlehre der Kirche in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie"; der Philosoph Peter Wust (Münster) beantwortet einen Aufsatz von Hm. Zeltner (in „Zwischen den Zeiten" 1931, Heft 2: über Wusts katholische Kulturphilosophie). — Wie Barth den Katholizismus als Frage an den Protestantismus, so will Grosche umgekehrt den Protestantismus als Frage an den Katholizismus verstehen. Allerdings nicht dogmatisch. Denn auf dogmatischem Gebiet sei die Wahrheit durch Thomas und das Tridentinum gerade

gegenüber der einseitigen protestantischen Betonung der göttlichen Transzendenz längst festgelegt. Aber man müsse fragen, ob nicht doch versteckter Pelagianismus hinter der Werkfreudigkeit zahlreicher Katholiken stehe und durch die religiöse Erziehung gefördert werde (S. 18). Tatsächlich sei die Antwort schon im Vollzug „durch die Wiederentdeckung der kirchlichen Liturgie und durch die Wiedergeburt der Lehre des hl. Thomas". Und nun folgt ein Satz, der uns aufhorchen lassen muß: „In dieser doppelten Renaissance vollzieht sich, wie es scheint, heute positiv die Liquidation der Gegenreformation" (S. 17). Liquidation der Gegenreformation — sollte sie doch möglich sein? Jedenfalls müssen wir auch diese Zeitschrift im Auge behalten. Stephan.

H. J. Schöps, Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer syst. Theologie des Judentums. Berlin, Philo-Verlag 1932. 90 S.

Sch. bietet hier eine Anwendung der Grundposition unserer „dialektischen" Theologie — „das Wort Gottes in seiner Beziehung auf den Menschen heute" — auf das alttestamentliche „Wort Gottes" und auf die Existenz des heutigen jüdischen Menschen. Freilich gibt er mehr „Prolegomena" als „systematische Grundlegung". Wie wenig bei Sch. systematisches Denken hervortritt, sieht man daran, daß er für die Auseinandersetzung mit dem universalen Offenbarungsanspruch des neutestamentlichen „Wortes Gottes" einfach sagt, den christlichen Alttestamentlern sei die Möglichkeit und Fähigkeit abzusprechen, zuzugeben, daß das alttestamentliche „Wort Gottes" ebenfalls — oder allein — universal und absolut sei. Das heißt doch, sich die Lösung dieses Problems sehr leicht machen. Sch. engt dabei sogar den christlichen Offenbarungsanspruch einfach auf die Heidenwelt ein. Wie wenig Sch. systematisch verfährt, sieht man auch daran, daß er zwar jüdische „Dogmatik" und „Ethik" unterscheidet, aber dort, wo er den Aufbau der jüdischen „Dogmatik" gegeben hat, eine Skizze der jüdischen „Ethik" nicht folgen läßt. Das „heilige Volk" ist nach Sch. „wesenhaft ein Analogon zu den christlichen Kirchen" und doch ist bei ihm von „Sakralität im Blutserbe" die Rede, die gerade nicht zu dem Wesen der christlichen Kirchen gehört! „Verdienstlehre" und „Werkgerechtigkeit" wird von Sch. in Abrede gestellt „trotz gewisser verfänglicher Einzelstellen, die der christlichen Polemik als Beweismaterial dienen". Auf das Problem des Messias geht Sch. nicht ein. — Eigenartig ist, wie Sch. S. 67, Anm. 200, den Talmud zitiert, um „freiere Haltung zur Schrift" auch für den Talmud zu belegen. Er gibt an, es heiße Makkot 24 a: „Ihr habt gehört, daß 613 Gebote dem Moses verkündet wurden; ich aber sage euch: durchsucht nicht die Thora; denn, so spricht der Ewige zum Haus Israel: Suchet mich und ihr werdet ewig leben." An dieser Stelle stehen aber diese von Sch. als Zitat gegebenen Worte gar nicht. Was Sch. hier sagt, ist im besten Falle eine sehr freie, dazu noch im Anklang an Worte Jesu ganz willkürliche Inhaltsangabe, Formulierung und Zusammenfassung dessen, was der Talmud an dieser Stelle sagt. Sch. erweckt den Anschein, ein Zitat zu geben, gibt aber in Wirklichkeit eine Interpretation, und zwar meines

Erachtens eine falsche. Es steht nicht da: „durchsucht nicht die Tora", sondern: „Suchet mich" (nämlich:) „in der gesamten Tora". Das „mich" wird hier von Sch. betont, aber nicht vom Talmud. Die Worte des Propheten Amos: „Suchet mich" sind vom Talmud gemeint als ein alle 613 Gebote zusammenfassendes Gebot, nicht aber als ein Gegensatz zur gesamten Tora. Mit der „freieren Haltung zur Schrift", die von Sch. hier aus dem Talmud herausgelesen wird, ist es also nichts. Sch. scheint den Talmud selbst hier nicht eingesehen zu haben. — Das Buch hat einerseits seinen Wert in zahlreichen Literaturangaben die der Orientierung über diejenige Arbeit dienen können, die von jüdischer Seite bereits an eine systematische Darstellung und Durchdringung der jüdischen Theologie gewandt ist. Meinerseits möchte ich die christlichen Systematiker besonders hinweisen auf eine Reihe von jüdischen Werken, die auch denjenigen Christen zugänglich sind, denen die Originale der rabbinischen Schriften fernliegen. Da ist zu nennen: K. Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, ferner: Leo Baeck, Das Wesen des Judentums, außerdem Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft, vor allem auch Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung. Für ältere Werke verweist Sch. namentlich auf S. L. Steinheim, Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge. Es wäre gut, wenn die christliche systematische Theologie überall da, wo sie eine Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Alten Testament vornimmt, solche Werke heranzöge. — Anderseits hat Sch.s Buch seinen Wert darin, daß es auf ein Problem hinweist, das Wilhelm Vischer (Zwischen den Zeiten, 1932, Heft 1, in dem Aufsatz „Das Alte Testament und die Geschichte") in die Worte kleidet: „Sollte die Synagoge kein Recht haben, sich für die echte Erbin des Alten Testamentes und ihre Geschichte für die gerade Fortsetzung der Geschichte des auserwählten Volkes zu halten? Kann nicht der Talmud mit mindestens ebensoviel Recht als das Neue Testament beanspruchen, als das echte Komplementum der Heiligen Schrift Israels anerkannt zu werden?" Deutlich liegt im Neuen Testament die Meinung vor, daß die Christen das „wahre Israel" seien. Ergibt das eine Verbiegung des Alten Testaments? Protestiert die alttestamentliche Heilige Schrift ihrerseits dagegen? Das Problem „Altes Testament und Neues Testament" und daher „Judentum und Christentum" neu und mit heutigen Mitteln durchzudenken, dazu vor allem regt Sch.s Buch an, dazu bietet es „Prolegomena", eine reichhaltige Stoffsammlung, die zu verarbeiten wäre. Bei der engen Verflochtenheit des Alten und Neuen Testamentes kann weder der jüdische systematische Theologe die christliche Systematik ignorieren, noch der christliche Systematiker die jüdische. Beide kommen mit Notwendigkeit darauf, sowohl im Alten als im Neuen Testament das „Wort Gottes" und seine menschlich-geschichtliche Bedingtheit zu scheiden und zu unterscheiden.

Leipzig Paul Fiebig.

Noch einmal: Zur philosophischen Grundlegung der Theologie.

Von D. Th. Steinmann in Herrnhut.

1. In einer Antwort auf meinen Aufsatz spricht Heim (2. Heft dieses Jahrgangs) im Anfang davon, wie wir bei der schweren Arbeit einer Besinnung über die letzten Voraussetzungen einer theistischen Weltanschauung, die uns als Gegenwartsaufgabe gestellt ist, nur durch ein längeres Gespräch zwischen christlichen Denkern langsam Schritt für Schritt vorwärts kommen können, und wie sich dabei gegenseitige Mißverständnisse schwer vermeiden lassen. Ist dem aber so, dann dürfen wir uns durch solche Möglichkeit des Mißverständnisses nicht davon abhalten lassen, ein solches Gespräch zu führen. Und wo bei dem begonnenen Gespräch Mißverständnisse mit unterlaufen, wird es unsere Aufgabe sein, anstatt daß wir das Gespräch als aussichtslos unsererseits nicht erst aufnehmen oder, nachdem wir es aufgenommen, wieder fallen lassen, die Mißverständnisse zu beseitigen, wie Heim das in seiner Antwort an mich zu tun unternimmt. Der weiteren Klärung dürfte es auch dienen, wenn wir dem weiter nachzugehen versuchen, wie das von dem einen Gesprächsführer als Mißverständnis empfundene dem anderen hat begegnen können.

Nach Heim kommt das mir begegnete Mißverständnis daher, daß ich die Absicht seiner Ausführungen nicht erfaßt habe, wie das einem begegnen muß, der nur gerade im Vorbeigehen die Hälfte eines belehrenden Gesprächs mit angehört hat und darum eben nicht verstanden, worauf es mit dieser Rede hinauswollte. Seine Absicht war, den Strukturzusammenhang des Seinsganzen, das durch die Worte Ich-Du-Welt-Gott umschrieben ist, in dem Aufeinanderruhen seiner

verschiedenen „Schichten" deutlich zu machen. Dazu war es nötig, im Gegensatz zur wirklichen Lage, die jeweilen tragenden Schichten in Gedanken auszuschalten und bis zum Ende durchzudenken, wie es unter dieser fiktiven Voraussetzung bestellt sein würde. Denn nur so werde ganz deutlich, was die jeweilen tragende Schicht zum Seinsganzen hinzubringt und für seinen gesamten Strukturzusammenhang zu bedeuten hat. Im besonderen geht es ihm dabei um die klare Herausstellung des „Verhältnisses", „in dem das letzte Fundament zu allen übrigen Voraussetzungen steht", d. h. „der Tatsache, daß wir auf Gott gegründet sind oder Gott voraussetzen müssen" als das letzte Fundament jenes Seinsganzen, ohne welches nicht nur mein Dasein ohne Begründung sein würde, sondern jener ganze Strukturzusammenhang fundamentlos im Leeren schweben würde oder — wenn wir auf das von Heim benutzte Bild zurückgreifen — in sich zusammenstürzen müßte.

Mein Mißverständnis nun besteht nach Heim darin, daß ich diese seine Absicht nicht erfaßt, darum, was in seinen Ausführungen ein Vorläufiges war, nicht als solches erkannt habe und von da aus dann natürlich zu einer falschen Ausdeutung seiner Rede gekommen bin.

Handelt es sich bei Heim aber wirklich um eine rein strukturanalytische Bemühung? Oder steht nicht vielmehr diese Strukturanalyse unter einem bestimmten Leitgedanken: es soll durch sie jene „Entsicherung des Menschen" erreicht werden, die zu erreichen einer christlichen Philosophie als erste Aufgabe gestellt ist. Diese Entsicherung geht durch das Ganze des Buchs; und sie wird auch schon dort, wo die Gedankenführung im Gegensatz zur wirklichen Lage unter gedanklicher Ausschaltung der weiteren „Schichten" des Strukturzusammenhangs steht, mit — was jene Entsicherung betrifft — nicht nur vorläufigen Ergebnissen vollzogen. Ganz gewiß doch ist nicht etwas nur Vorläufiges, was in den ersten Abschnitten eben unter dem Leitgedanken der Entsicherung des Menschen zur Zerstörung des „Ichmythus", des „Dingmythus", des „Mythus von Innen und Außen", des „Mythus vom aneignenden Erkennen" und der auf diesem Mythus beruhenden Bewertung der Erkenntnisfunktion und ihrer Leistung gesagt wird.

Bei dieser Sachlage ist es am Ende nicht so unverständlich, wenn sich das Interesse und die Auseinandersetzung des kritischen Lesers dieser durch das Ganze hindurchgehenden Gedankenlinie und damit grade demjenigen zuwendet, was schon im Laufe der Darlegungen unter dem Gesichtspunkt jener Entsicherung nicht nur Vorläufiges gesagt wird, wenn er also, zumal in einem kurzen Aufsatz, das heraushebt und sich lediglich hiermit befaßt, anderweitige Darlegungen dagegen beiseite läßt, mögen sie auch für das Gesamtbild des Strukturzusammenhangs, wie es der Verfasser zu entwerfen sich bemüht, von Wichtigkeit sein.

In dieser Lage befand ich mich denjenigen Abschnitten über das Du gegenüber, in denen Heim das vorher (in dem Abschnitt: Ich und Welt) künstlich Auseinandergenommene wieder zum Gesamtbild des Seinsganzen zusammensetzt. Sicher ist ihm hier das Du nicht lediglich der „Störenfried"; in der auch hier wirksamen Linie der Entsicherung des Menschen tritt es aber doch deutlich auch unter diese Betrachtung. Steht doch z. B. ein Teil der Ergebnisse aus diesem Abschnitt unter der Seitenüberschrift „Die Welt des andern als unsichtbare Bedrohung". Um diese Linie aber ging es mir bei meiner Auseinandersetzung; und darum hob ich dies Moment heraus.

Darüber habe ich nun freilich andere Ausführungen Heims in diesem Abschnitt nicht gebührend berücksichtigt und infolgedessen mit einem Teil meiner Ausführungen unter Punkt 9 arg an ihm vorbeigeredet, besonders in dem, was ich auf S. 49 über die Jupitermonde und Ähnliches sage. Mit dem Zugeständnis dieses Mißgriffs ist für mich aber nicht erledigt, was ich sonst gegen seine Ausführungen über das Ich und Es einzuwenden habe. Mir erscheint nach wie vor das Beseitelassen des Betroffenseins und des Auffassungsaktes in dem Abschnitt „Ich und Welt" als eine nicht vollziehbare Abstraktion. Wo noch kein Betroffensein und kein Auffassen, da ist überhaupt noch kein „Es", geschweige denn „Welt", wie es doch bei Heim in der Überschrift über diesen ganzen Abschnitt zu lesen ist. Daß Heim das Betroffensein und das aktive Verhalten des Ich aus diesem Zusammenhang herauslöst und alles Betroffensein unter die Kategorie des „Du" bringt, das eben erscheint mir als nicht angängig. Die von ihm versuchte Strukturanalyse schneidet — so erscheint es wenigstens

mir — auseinander, was strukturell unmittelbar zusammengehört, das Vorhandensein des Es und Betroffensein mitsamt Auffassung, indem sie alles Betroffensein unter das Zeichen des „Du“ stellt. Was er als Ich-Gegenstand-Verhältnis bezeichnet, ist nicht das wirkliche Ich-Gegenstand-Verhältnis. Dann aber gibt uns seine Strukturanalyse kein zutreffendes Bild der tatsächlichen Struktur. Und dieser Fehler wird m. E. nicht wieder gutgemacht durch die nachträgliche Hinzufügung dieser für das Vorhandensein eines Gegenstandes wesentlichen Dinge in einer anderen „Schicht“ seiner Strukturanalyse[1]).

Dann aber sind die nicht nur vorläufigen entsichernden Ergebnisse des Abschnittes „Ich und Welt“ (die Zerstörung des „Dingmythus“, des „Mythus vom aneignenden Erkennen“) so anfechtbar, wie ich das in meinem ersten Aufsatz zu zeigen versuchte.

Und auch meine Bedenken gegen die von Heim in diesem Abschnitt gewonnenen Ergebnisse über das Ich bleiben bestehen. Was ich hier zu berichtigen habe, ist mein vollständiges Absehen von dem, was er im Späteren über die von ihm konstruierte Vorform des Ich hinaus darüber zu sagen hat, wie sich das Ich in der menschlichen Du-Begegnung in seiner personenhaften Eigenart konstituiert und sich sodann in der Begegnung mit Gott als ewiges Selbst entdeckt, Ausführungen, die ich mit weitestgehender Zustimmung gelesen habe. Es hätte der Klarheit gedient, wenn ich dem — wenigstens in einer Anmerkung — Ausdruck gegeben hätte. So wäre deutlich geworden, daß mein Urteil: „Heim möchte das Ich als irgendwie konstante und damit für sich existierende Größe ganz fortschaffen“ nur im Blick auf diesen Abschnitt gemeint war. Ich habe mich aber so ausgedrückt, weil ich den Eindruck habe, daß es Heim — bei der erstrebten Entsicherung des Menschen — in diesem Abschnitt um die — wie ich schon sagte: nicht nur vorläufige — Entwertung der theoretischen Haltung geht, und

1) Auch das Schon-sein der Welt infolge der Du-Beziehung gibt uns nicht die wirkliche Gegenstandswelt. Nachdem die Welt des Ich-Es-Verhältnisses durch Wegfall der für sie konstitutiven Momente des Betroffenseins und der Auffassung entwirklicht worden ist, sehe ich nicht recht ein, wie uns aus dem Schon-sein derselben entwirklichten Welt, das uns in der Du-Beziehung aufgeht, diese verloren gegangene Wirklichkeit wieder geschenkt werden soll.

diese eben durch das erreicht wird, was er hier wie über das Es so auch über das Ich zu sagen hat.

So wie ich die Dinge ansehe, setzt schon das Vorhandensein eines Es und erst recht einer Welt des Es den Auffassungsakt voraus. Das grade unterscheidet doch den Menschen von anderen Lebendigen, daß er im Auffassungsakt, in welchem er zur theoretischen Haltung erwacht, dem besonderen Inhaltlichen seines jeweiligen Betroffenseins sein Interesse zuwendet; und so allein kommt es dazu, daß ihm eine eigengeartete Welt das Es als Gegenstand der Erkenntnis gegeben ist. Und um den Menschen handelt es sich doch wohl bei dieser ganzen Analyse des Ich. Ist dem aber so, dann ereignet sich hier im Menschen, in seiner theoretischen Haltung, mit dem ersten auf das besondere Inhaltliche gerichteten Auffassungsakt anhebend, nicht nur jenes Wunderbare, daß die Schöpfung aus dem Dämmer des bloßen Gelebtwerdens emportauchend — im Bilde gesprochen — auf sich selber hin das Auge aufschlägt. Es ist vielmehr auch schon in der theoretischen Haltung des Menschen ein eigenartig aktives Ich vorhanden, nicht nur jene elementare Vorform als lediglich Glied zwischen Jetzt und Vergangenheit. Wohl noch nicht ein deutliches Ichbewußtsein, da der Auffassungsakt gerade vom Ich hinweg auf die Eigenart des jeweiligen Eindrucks oder Betroffenseins gerichtet ist; aber vorhanden ist es dennoch als ein eigenartig tätiges schon im primitivsten menschlichen Auffassungsakt und damit im ersten Erwachen der theoretischen Haltung.

Wenn Heim sagt: Das Aufmerken auf den besonderen Inhalt des Betroffenseins im Auffassungsakt des Wahrnehmens und Empfindens „geht ganz unmittelbar aus dem Betroffensein hervor“ und „von dem fortwährenden Übergang aus der unmittelbaren Begegnung in den Niederschlag dieser Begegnung im objektiven Bild“ redet, so scheint mir daran eben dies nicht zutreffend, daß da lediglich von Unmittelbar-hervorgehen und Übergang die Rede ist. So einfach vorgangshaft vollzieht sich das m. E. eben nicht. Das Entscheidende ist dabei vielmehr grade das Aufmerken auf den besonderen Inhalt; das aber ist Akt und setzt als solcher das aktive erkenntnistätige Ich voraus. Dann aber ist hier mehr als Heims elementare Vorform des Ich.

2. Und nun meine Ablehnung der Gleichung zwischen Ich=Es und Gegenwart=Vergangenheit[1]). Die eine Seite der Gleichung sagt: „Mit dem Wort Ich“ — wie es in seiner elementaren Vorform erfahren wird —“ meinen wir das, was noch unentschiedene Gegenwart ist“. Dieser Satz ist nur möglich, nachdem durch Ausschaltung des Betroffenseins und des darauf gerichteten Auffassungsaktes jener eigenartige „leere Raum“ entstanden ist, in dem sich diese ersten strukturanalytischen Untersuchungen bei Heim bewegen. Warum ich diese Ausschaltung als unsachgemäß meine ablehnen zu müssen, suchte ich oben deutlich zu machen.

Auch die andre Seite der Gleichung, gegenständliches Es = Vergangenheit, erscheint mir nur dadurch möglich, daß der Vorgang, welcher uns einen Gegenstand gibt, nicht zutreffend analysiert ist. Stünde das auffassende Ich nicht schon im Gegenwartsmoment unter einem ganz bestimmten Betroffensein und in der Auffassung seines besonderen Inhaltlichen, dann könnte ihm auch „im Erinnerungsraum“ kein gegenständliches Es gegeben sein. Daß die „unmittelbare Begegnung“ im „objektiven Bilde“ ihren „Niederschlag“ findet, ist doch nur darum möglich, weil schon diese unmittelbare Begegnung ein bestimmt geartetes Betroffensein ist. Dies, und daß der Auffassungsakt unmittelbar im Betroffensein selbst erfolgt, das war es, was ich gegen die Hinausverlegung alles inhaltlich Bestimmten in den Erinnerungsraum der Vergangenheit auf S. 44 meines ersten Aufsatzes auszuführen versuchte. Wenn Heim demgegenüber seine Meinung dahin formuliert, als objektives Bild könne nur das gegenübertreten, was jeweils entschieden ist, so scheint mir damit allein gegen diese meine Ausführungen nichts gesagt. Ich suche ja doch grade zu zeigen, bis wohin wir dies Entschiedensein zurückverfolgen müssen, nämlich bis in die Gegenwart des unmittelbaren Betroffensein oder der unmittelbaren Begegnung, sofern diese niemals Betroffensein überhaupt, also Unbestimmtheit, sondern jeweilen ein bestimmtes Betroffensein ist.

Für Heim selbst ist jener Einwand von Wichtigkeit. Ihm ist damit erwiesen, daß alles Es, weil ein irgendwie bestimmt Gegenständ-

1) Heim meint, das hätte ich als Gnosis bezeichnet. Von „einer Art Gnostizismus“ rede ich aber doch in einem ganz anderen Zusammenhang: S. 35.

liches, unter dem Zeichen der Vergangenheit stehen müsse, in der Gegenwart dagegen es ein irgendwie Bestimmtes nicht geben könne. Erwiesen aber ist das, weil ihm feststeht, daß Vergangenheit und Entschiedensein sich ebenso decken wie Gegenwart und Unentschiedensein. Hier ist ein Angelpunkt seines Denkens. Von hier aus greift er mich denn auch an. Er tut es, indem er seinem Erstaunen darüber Ausdruck gibt, daß ich „die einfache Tatsache nicht sehe, daß über jedes Ereignis die Akten erst in dem Augenblick geschlossen sind, da es nicht mehr zukünftig, sondern abgeschlossen ist". „Sein wirklicher Verlauf steht erst dann fest, wenn es nicht mehr rückgängig zu machen ist, bis dahin ist es ‚unentschieden'". Ergibt sich aber hieraus wirklich, daß eben die Gegenwart das Noch-nicht ist und darum, was sie ist, mit dem Begriff „Unentschiedenheit" allein voll zutreffend erfaßt wird? Mir jedenfalls scheint das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart nicht so einfach, daß es sich auf diese Abgrenzungsformel bringen ließe. Ist die lebendige Gegenwart des Jetztaugenblicks wirklich das reine unentschiedene Noch-nicht, und mit solcher Kennzeichnung voll erfaßt? Ist es wirklich an dem, daß nur das in die Zeitstrecke eingefangene Jetzt selbst unter das Vergangenheitszeichen tretend als ein von der Vergangenheit her mannigfach schon Bestimmtes erscheint, während die unmittelbare Gegenwart von solchem Bestimmtsein ganz frei ist? Ich möchte auch noch einmal daran erinnern, daß es mir unzutreffend erscheint, das jeweilige Betroffensein des unmittelbaren Augenblicks erst in der auffassenden Erinnerung Bestimmtheit gewinnen zu lassen. Das Rätsel der Gegenwart also scheint mir mit Heims Definition der Gegenwart als schlechthin Unentschiedenheit nicht gelöst.

Für Heim steht hinter seiner Formulierung ein religiöses Interesse. Nur so entgehen wir der Gefahr des Fatalismus und behalten die Möglichkeit, im Glauben zu sprechen: „Die rechte Hand des Herrn kann alles ändern"; nur wenn Gegenwart überall und durchweg unentschieden ist, besteht diese Möglichkeit. Auch hier scheint mir nicht alles so einfach zu liegen. Über jenen Satz und die Art und Weise, wie in ihm die dem Glauben gewisse lebendig waltende Allgewalt Gottes zur Aussprache kommt, ließe sich noch mancherlei sagen. Es ließe sich z. B. fragen, ob das „ändern" wirklich so unterstrichen

werden muß, wie Heim das tut. Ob nicht vielleicht Gottes lebendig waltende Allmacht in einem uns unfaßbaren und darum auch unaussprechlichen Verhältnis zu allem Geschehen steht und also all unsre Rede davon, ob wir nun „ändern" sagen oder „zulassen" oder „hindern", gleicherweise jenes Unfaßbare nicht wirklich erfassende Rede davon auf der Menschenebene ist. Es mag aber mit diesen Andeutungen genug sein; diese Dinge lassen sich nicht nur so im Vorbeigehen erörtern. Mir jedenfalls rückt die Unfaßbarkeit dessen, wie Gott immer und allezeit aller Dinge „in voller Freiheit mächtig ist" — auch wieder Menschenrede —, dieses sein „lebendiges Mächtigsein" über alle Gefährdung durch irgendeine menschliche Schau der Wirklichkeit hinaus.

3. An meinen Bemerkungen zu seiner Lehre von den Dimensionen tadelt Heim, daß das alles reichlich obenhin gesagt sei ohne die zu fordernde Bemühung um ein wirkliches Eindringen in die hier von ihm geleistete Gedankenarbeit. Und eine wirkliche, d. h. gründliche Auseinandersetzung habe ich in der Tat nicht gegeben; ich habe mich grade hier auf einige Bemerkungen beschränkt. In einem kurzen Aufsatz zu einer so umfassenden Gedankenleistung, wie sie in Heims Buch vorliegt, wird man immer allerlei beseitelassen müssen; man kann da wirklich nicht mehr, als einiges herausgreifen. Dabei wird man leicht vornehmlich an die Dinge herangehen, mit denen sich auseinanderzusetzen einem persönlich wichtig ist; anderes, von dem man doch meint, es nicht übergehen zu können, wird etwa nur grade gestreift. Und darum handelte es sich hier. Heim könnte darauf erwidern, grade hier, wo es sich um einen Hauptgedanken seines Buches handle, gehe das doch nicht an; hier hätte unbedingt gründlichere Auseinandersetzungsarbeit getan werden müssen, oder aber dieser ganze Gedankenzusammenhang wäre besser gänzlich unberührt geblieben. Das war aber doch wohl im Ernst nicht möglich. Also mußte versucht werden, dazu in möglichster Kürze doch auch etwas zu sagen. Ich habe mich darum darauf beschränkt, nur grade auf den Ansatzpunkt meiner Bedenken gegen die Theorie der Dimensionen hinzuweisen: Steht nicht diese ganze Untersuchung von vornherein unter der Absicht, mit Hilfe des Begriffs der Dimension der Welt des Glaubens eine Art rationaler Fundamentierung zu geben?

Genauer handelt es sich dabei um ein zweifaches Bedenken. Ein-

mal: wir haben es mit Untersuchungen zu tun, die ein bestimmtes Ziel erreichen wollen; sodann: dies Ziel ist, die Welt des Glaubens mit anderen Erweiterungen unserer Erkenntnis unter dasselbe rationale Schema zu bringen.

Was das erste betrifft, habe ich keineswegs behaupten wollen, was Heim bei seinen Darlegungen über die räumlichen Dimensionsverhältnisse ausführt, sei „tendenziös erfunden". Worauf ich hinauswollte, war vielmehr, dem Ausdruck zu geben, daß mir seine Ausführungen von vornherein unter der Einstellung zu stehen scheinen, hier schon jenes Eigenartige und Merkwürdige als vorhanden aufzuweisen, was an der Welt des Glaubens befremdlich erscheinen will. Wo aber hinter einer Untersuchung eine solche Zielsetzung steht, da wird es immer wieder begegnen können, daß einem unwillkürlich, was in der Richtung des Gesuchten liegt, — in diesem Falle etwa vorhandene Ähnlichkeiten — stärker entgegentritt und dementsprechend auch herausgearbeitet wird als die etwa auch vorhandenen „negativen Instanzen", d. h. in diesem Falle möglicherweise nicht einmal geringfügigen Differenzen; und so kommt dann unter einen Generalnenner — den den Raumverhältnissen entnommenen Begriff der Dimension —, was sich tatsächlich dieser begrifflichen Zusammenfassung nicht wirklich fügen will. Das ist das eine Bedenken, das mir gleich im Anfang kam und dem ich — vielleicht in allzu radikaler Form — Ausdruck zu geben versuchte. Und ich bin dies Bedenken im Fortgang der Untersuchungen nicht losgeworden; es hat sich vielmehr befestigt. Um nur — ganz kurz — einiges zu nennen: Dem Gefüge der drei Dimensionen des Raumes können wir uns schlechterdings nicht wirklich entziehen. Wir können es wohl begrifflich erweitern, bleiben dabei aber doch für unser reales Haben einer Gegenständlichkeit in dieses Gefüge ganz eigentlich gebannt. Wir können uns wohl auch eine dieser Dimensionen als nicht vorhanden denken; in unserer wirklichen Raumanschauung werden wir sie nicht los: die bloße Fläche z. B. ist uns doch wohl unwillkürlich und ohne weiteres eine horizontale. Was Heim unter demselben Begriff (Dimension) subsumieren möchte, ist dagegen zum guten Teil grade von der Art, daß sich der Mensch ihm wirklich entziehen kann. Heim verbindet zwar beides durch den Begriff der Abstraktion. Es ist aber doch ein wesent-

licher Unterschied, ob ich von etwas wirklich nur abstrahieren, d. h. es lediglich in Gedanken einklammern kann, oder ob es für mich tatsächlich auszuscheiden vermag.

Und das führt noch auf ein weiteres; und damit komme ich zu meinem zweiten Bedenken. Die Dimensionen unserer Raumwelt können wir darum nur in Gedanken ausklammern, weil sie für uns einfach vorhanden sind ganz unabhängig von irgendwelcher „geistigen" Voraussetzung. Die Weltschau des Glaubens — im weitesten Sinne des Wortes — dagegen erschließt sich nur dort, wo in dem Menschen bestimmte Voraussetzungen innerlicher Art erfüllt sind; und darum die Möglichkeit ihres tatsächlichen Ausscheidens. Von da aus gesehen will es mir als etwas wesentlich Verschiedenes erscheinen, ob einem bis daher in seiner Raumauffassung nur zweidimensionalen Wesen die dritte Dimension aufgeht, oder ob dem Menschen über alle seine bisherige Orientierung hinaus auf etwas der Akzent der Ewigkeit fällt. Gewiß handelt es sich in beiden Fällen um eine neue Orientierung; das eine Mal aber in Verbindung mit einer Veränderung der inneren Haltung, das andre Mal nicht. Und diese Veränderung der inneren Haltung ist für den ersten Fall grade von entscheidender Bedeutung. Das heißt aber: Grade die Welt des Glaubens läßt sich nicht mit anderen Erweiterungen unseres Erkenntnishorizontes unter dasselbe rationale Schema bringen.

Heim gibt mir zu bedenken, wie doch auch ich vor die Frage gestellt sei, wie eine Erscheinung wie z. B. das menschliche Geisttum, das von der einen Seite gesehen ganz im biologischen und historischen Zusammenhang steht und vom Menschen herkommt, gleichzeitig — nach der Schau des Glaubens — das Medium eines Anrufs Gottes sein könne, ohne daß die eine Aussage die andre ausschließt. Dazu, so meint er, habe ich in meiner Dogmatik das, was er „dimensionale Spaltung" nennt, genau so nötig wie er, wenn ich auch in meiner Dogmatik einen andern Ausdruck dafür einsetze. Gewiß sehe auch ich mich vor diese Frage gestellt. Und diese Frage erhebt sich ja überdem nicht erst hier. Sie ist nach Beiseitelegung des massiven Supranaturalismus mit seinem Nebeneinander von Wunderkausalität und Naturgeschehen ganz entsprechend gestellt, wenn ich etwa die Aussage mache, in diesem Ereignis meines Lebens walte Gottes Führung, oder

wenn ich im Blick auf den vielleicht über Jahrmillionen sich erstreckenden Gang der Erdgeschehnisse von Gottes Schöpfermacht rede, die da am Werke ist. Die Antwort auf die Frage, wie ein solches Nebeneinander der Aussagen möglich sein könne, ohne daß die eine Aussage die andre ausschließt, gibt mir im Zusammenhang meiner dogmatischen Erwägungen die Erkenntnis (vgl. S. 296), daß wir darüber, wie Gott aller Dinge allezeit mächtig in ihnen und durch sie je sein besonderes Werk tut, schlechterdings nichts wissen und uns eine zutreffende Vorstellung davon nicht machen können. Und damit ist für mich in der Glaubenslehre die Sache ohne irgendwelche Hilfskonstruktionen erledigt. Viel eher scheinen mir solche Hilfskonstruktionen hier nicht hinzugehören.

Heims Absicht mit seiner Dimensionslehre ist ja aber die, einem denkenden Menschen der Gegenwart wenigstens einmal den Zugang zum Verständnis dieser doppelten Betrachtungsweise zu ermöglichen. Das einfache Nebeneinanderstellen der natürlichen Erklärung und der religiösen Deutung, wie es in der ganzen neueren Theologie geübt werde, führe den säkularisierten Menschen der Gegenwart lediglich zu dem Schluß, die religiöse Deutung könne nur ein subjektives Gefühl sein, das mit der objektiven Wirklichkeit, welche die wissenschaftliche Welterklärung feststellt, nichts zu tun habe, die Glaubensaussagen hätten also nur psychologische oder pathologische Bedeutung. Und ohne Zweifel, hier liegt ein wichtige Aufgabe. Und der Gedanke, für die Lösung dieser Aufgabe den von Heim beschrittenen Weg einzuschlagen, liegt nicht gar so fern. Ich erinnere nur daran, wie seinerzeit die spiritistische Deutung parapsychischer Phänomene ihre, wenn auch nicht so wohl und so weit ausgebaute Dimensionslehre zu entwickeln versuchte. Die Frage ist nur eben die, ob wir uns mit der Entwickelung eines Schematismus von Dimensionen hier wirklich auf dem richtigen Wege befinden, ob wir damit nicht wesentlich Verschiedenartiges zusammenspannen. Wenn Heim nur sagen würde, — um einem Menschen der Gegenwart plausibel zu machen, wie im Glauben eine Erweiterung unserer Welterkenntnis erfolgen könne, — es vollziehe sich hier etwas Ähnliches, wie wenn einem bisher zweidimensionalen Wesen die dritte Dimension aufgehe: warum nicht? Damit wäre aber dem wirklich Denkenden nicht Genüge getan.

Und darum denn die ganze ausgeführte Dimensionslehre, die mit dem Begriff der Dimension so ganz anders Ernst macht, worin ich ihm nicht folgen kann.

Was vermieden werden soll, ist die aus einem einfachen Nebeneinander der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Weltschau — oder wie sonst wir es nennen mögen — des religiösen Glaubens wie aller geistigen Haltung sich ergebende Gefahr, daß die letztere als illusionär beseitegelegt wird. Heim sucht das dadurch zu erreichen, daß er das alles demselben Schema einfügt. Ich würde meinen Ansatz bei dem Gedanken nehmen, daß der Mensch nicht nur theoretisch auffassend in dieser Wirklichkeit resp. ihr gegenüber steht, sondern erlebend in sie hineinverflochten und in ihr wurzelnd, und wie sie sich ihm auch von daher zu erschließen vermag oder — anders ausgedrückt — wie ihm auch von daher Einsichten zuwachsen. Es wäre dann weiter zu zeigen, wie diese Erkenntnisse nicht nur neben denjenigen der theoretischen Weltorientierung ihre eigene Valenz besitzen, wie wir vielmehr hierbei uns dem Wirklichen ganz anders unmittelbar nahe halten, wie es hierbei auf das rechte Offensein ankommt und wie hierfür wieder die innere Haltung von entscheidender Bedeutung ist. So bliebe dann allerdings die Welt der überzeugungshaften inneren Gewißheiten als eine Welt durchaus eigener Art neben der rein theoretischen Erkenntnis stehen; und es wäre nicht mehr erreicht als eine Rechtfertigung der überzeugungshaften Gewißheiten vor dem denkenden Bewußtsein, von der man nicht sagen könnte, daß sie irgendwie etwas Zwingendes besitze. Ich habe den Eindruck, als ob Heim über diese Linie hinausmöchte. Ich frage mich aber eben, ob die von ihm erstrebte rationale Einheitszeichnung möglich, ja ob sie überhaupt zu erstreben ist, ob nicht vielmehr das uns letztlich Zugewiesene ist, das überzeugungshafte Gewißwerden zu wagen.

4. In einem Aufsatz in der Furche „Gott oder Verzweiflung" (im zweiten Heft dieses Jahrgangs 32) redet Heim davon, wie er mit besonderer Spannung die Wirkung seines Buches auf solche verfolge, die nie an Skepsis oder Kulturpessimismus erkrankt seien, denn an der Art und Weise, wie sie den Grundgedanken des Buches aufnehmen, werde ihre innerste Haltung offenbar (S. 146). So ist ihm an

meinem Aufsatz auch meine innerste Grundhaltung offenbar geworden und zwar als eine der seinigen ganz entgegengesetzte. Das aber sei diese meine Grundhaltung: Wenn wir von Gott absehen, falle zwar die letzte und tiefste Begründung der geistigen Werte hin, aber nicht jede Begründung überhaupt; vielmehr irgendwie sind sie in sich selbst begründet. Wenn ich will, kann ich sie aber auch auf Gott beziehen. Er veranschaulicht dann weiter den Gegensatz der Haltungen an einem Bilde. Bei den Menschen seiner Art ist Gott die Grundlage, die das ganze Haus trägt, in dem sie leben; bei den Menschen der anderen Haltung — also auch bei mir — ist Gott der Giebel, in dem das Haus seinen krönenden Abschluß findet (S. 150). Die Wirklichkeit, die wir Gott nennen, steht also bei den beiden Frömmigkeitstypen in einem ganz verschiedenen Verhältnis zur Welt und zur eigenen Existenz, woraus ein so tiefer Gegensatz entsteht, daß Menschen so verschiedener Haltung notwendig aneinander vorbeireden und sich mißverstehen müssen (S. 152).

In seiner Antwort an mich in unserer Zeitschrift hat Heim trotzdem grade auch an diesem Punkte das Gespräch mit mir aufgenommen. Er sucht zu zeigen, wie der Standpunkt, von dem aus ich ihn bekämpfe, „unter einer verhängnisvollen Unklarheit leide". Und sicher, da ich mit Heim darin völlig einig bin, daß die Imperative des geistigen Lebens nicht in sich selbst ein Letztes sind, sondern allein von Gott her ihre letzte und tiefste Begründung finden, wäre es in der Tat ein recht beträchtlicher Mangel an Klarheit, wenn ich schließlich doch gegen den Satz: „Sie haben ihre letzte und tiefste Begründung in Gott" mich begnügte mit einem „Wenn ich will, kann ich sie, die irgendwie doch in sich selbst begründet sind, auch auf Gott beziehen", ihrer Geltung „hinterher" „noch einen gewissen religiösen Stimmungsgehalt geben".

In dieser Beschreibung meiner der seinen entgegengesetzten Haltung kann ich aber beim besten Willen meine Haltung in dieser Sache nicht wiedererkennen. Nicht „wenn ich will, kann ich jene Imperative auch auf Gott beziehen", sondern sie sind, recht und voll verstanden, göttliche Anrufe, ich geben ihnen also nicht hinterher lediglich einen religiösen Stimmungsgehalt. Der Anschein, als wandle sich mir die tragende Grundlage unter der Hand in den krönenden Giebel, ent-

steht lediglich daher, daß, was tatsächlich die tragende Grundlage ist, im weiterführenden Gedankenaufbau als krönender Giebel zu stehen kommt.

Nach Heims Meinung ist die letzte Ursache der Unklarheit bei mir, daß ich meine, wohl den positiven Satz aussprechen zu können: „Die Imperative des geistigen Lebens finden allein von Gott her ihre letzte und tiefste Begründung", ohne damit zugleich den negativen Satz zu bejahen: Ohne Gott würde jenen Imperativen ihre letzte und tiefste Begründung fehlen. Nun sage ich aber doch — wie Heim mich selber zitiert —: jene Imperative sind nicht in sich selbst ein Letztes. Was will das anderes sagen als: wenn wir sie rein für sich nehmen, fehlt ihnen ihre letzte und tiefste Begründung. Es findet sich also auch bei mir die von Heim geforderte negative Wendung jenes Satzes, nur eben in einer anderen Form. Darin also differieren wir nicht, daß er mit dem positiven Satz vollen Ernst machend, ihm zugleich auch die negative Wendung gibt, ich dagegen nicht. Wir differieren vielmehr, wenn ich recht sehe, in der positiven Aussage; sie hat bei Heim und mir einen andern Klang. Und von dort her schreibt es sich, daß er meint, mir Unklarheit vorwerfen zu müssen.

Wenn ich sage „letzte und tiefste Begründung", so wähle ich grade diese Wendungen „letzte" und „tiefste", um zum Ausdruck zu bringen, daß jene Imperative zugleich doch auch irgendwie und irgendwieweit ihre eigene Geltungsvalenz besitzen. Dies beides schließt sich nicht gegenseitig aus. Jene Imperative können ja doch diese ihnen eigene Geltungskraft eben von Gott her haben und nach Gottes Ordnung auch haben sollen. Und so eben ist es, daß ich die Dinge meine ansehen zu müssen. Sicher doch treten die geistigen Imperative auch dort Gehorsam fordernd auf und werden als solche vernommen, wo sie nicht als Gottes Anruf, also nicht in ihrer letzten und tiefsten Begründung vernommen werden. Und ich bin nun der Ansicht, daß das so ist nach Gottes Ordnung und durch eine ihnen von Gott her verliehene eigene Valenz. Das will sagen: auch dort, wo Menschen ohne ein Bewußtsein ihrer letzten und tiefsten Begründung der jenen Imperativen von Gott als ihnen eigen verliehenen inneren Geltungskraft sich aufrichtig unterstellen, kommen irgendwelche besondere Gotteszwecke zur Verwirklichung.

Eine Unklarheit kann ich in diesem Nebeneinander von eigener innerer Geltungskraft und letzter und tiefster Begründung in Gott nicht finden. Sie läge erst dann vor, wenn jene Geltungen unabhängig von Gott ganz in sich selbst ruhen oder ihren Geltungswert „losgelöst vom Gottesglauben für sich selbst in Anspruch nähmen"; das aber tun jene Geltungen selbst nicht, es ist lediglich eine ihnen zuteil werdende Mißdeutung. Nicht aber ist die Behauptung dieses Nebeneinanders eine Unklarheit, wenn — wie ich die Dinge sehe — die jenen Imperativen unmittelbar selbst eignende innere Geltungskraft eine von Gott seinen ewigen Zwecken gemäß ihnen verliehene ist. Wir kommen eben hier mit dem von Heim mehrfach verwendeten Bilde von einem Bauwerk mit seinen statischen Verhältnissen nicht aus. Da freilich hat kein Teil ein wirkliches tragendes Eigenleben; wohl aber in einem lebendigen Ganzen, und ruht dabei doch zugleich mit diesem seinem Eigenleben nicht in sich selbst.

Bei Heim dagegen steht — soviel ich sehe — die Rede von der letzten und tiefsten Begründung in Gott von vornherein unter dem Gegensatz gegen den Gedanken einer losgelöst von Gott in sich selbst beruhenden Kultur; und das gibt dieser Rede bei ihm einen andern, einen dahin gerichtet polemischen und negativen Klang, den sie bei mir nicht hat und an sich selbst, wie ich auszuführen suchte, nicht zu haben braucht. Wir meinen also mit demselben Ausdruck nicht genau dasselbe. Und wir meinen Verschiedenes, weil die Grundhaltung, aus der heraus wir reden, in der Tat eine verschiedene ist. Nur daß die Differenz nicht dort liegt, wo Heim sie findet.

5. Zum Letzten geht es, soviel ich sehe, zwischen Heim und mir um die Frage, *worauf sich die Gewißheit von Gottes Wirklichkeit für uns gründet*. In der Überzeugung, daß wir nur durch Jesus Christus zur vollen Gottesgewißheit gelangen, dürften wir einig sein. Wenn ich nun aber sage „zur *vollen* Gottesgewißheit", so wähle ich grade diesen Ausdruck unter einem ähnlichen Gesichtspunkt wie im vorigen Zusammenhang die Wendung „*letzte* und *tiefste* Begründung". Das heißt: ich will damit sagen, daß uns sowohl die ganze Fülle der Gotteserkenntnis, wie auch die volle Gewißheit nicht nur über sein Verhältnis zu uns, sondern auch des Glaubens, daß er sei, erst hier zuteil wird; nicht aber, daß Gottes

Wirklichkeit und damit zugleich Erkenntnis uns hier überhaupt erst aufgehe, wir dessen hier überhaupt erst gewiß werden.

Heim dagegen stellt in seiner Antwort an mich als zwei verschiedene Fragen, die nicht durcheinander geworfen werden dürfen, nebeneinander die Frage, wie uns Gottes Wirklichkeit selbst gewiß wird, und die andre, in welchen Geschehnissen wir auf Grund dessen Gottes Kundgebungen vernehmen; und unter dies Letztere fällt ihm, wenn ich recht sehe, Gottes Reden zu uns wie in seiner Naturoffenbarung so auch im menschlichen Geisttum. Das heißt aber doch: erst von der Gottesgewißheit unseres christlichen Glaubens aus rückwärtsschauend finden wir ihn auch dort, nicht aber irgendwie und irgendwieweit unabhängig davon für sich allein von da aus. Wenn Heim damit sagen will, daß wir Gott so, wie er uns in der Christusoffenbarung gewiß geworden ist, nur von dieser aus dort finden können, wüßte ich dagegen nichts zu sagen. Es klingt aber fast so, als ob die Meinung dahin gehe, daß wir, um Gott dort überhaupt zu finden, in der christlichen Gottesgewißheit stehen müssen. Und doch kann das nicht ernstlich seine Meinung sein; er könnte sonst nicht sagen, daß wir nur als Glieder der Gemeine Jesu zur vollen Gottesgewißheit gelangen. In dem „zur vollen Gottesgewißheit" liegt ja doch, daß hier etwas vollendet wird, daß also irgendwie und irgendwieweit von anderswoher schon da sein muß. Und von woher sollte es da sein als aus seiner Naturweltoffenbarung und aus seiner unmittelbareren Rede zu uns in den Imperativen des menschlichen Geisttums? Dann aber kann man bei der Frage danach, wie uns Gottes Wirklichkeit selbst gewiß wird, dies nicht ausscheiden, wie Heim zu fordern scheint, damit nicht zwei verschiedene Fragen durcheinander geworfen werden. Und man kann das auch dann nicht, wenn die volle Klarheit darüber, daß wir es auch dort überall mit Gott zu tun haben, erst der christlichen Gottesgewißheit geschenkt wird. Auch dann muß die volle Beantwortung der Frage, wie uns Gottes Wirklichkeit gewiß wird, auch diese Dinge mit einbeziehen. Es ist ja doch nicht an dem, daß vor der Christusoffenbarung oder außerhalb der biblischen Offenbarung Gottesgewißheit überhaupt nicht vorhanden gewesen wäre; und die neutestamentliche Botschaft bringt nicht überhaupt erst Gott, sondern ist eine besondere Botschaft von

Gott her an solche, bei denen irgendwelche — und sei es auch sehr elementare — Gewißheit von Gott schon vorausgesetzt wird.

Daß ich so selbstverständliche Dinge hier vorbringe, wird mein verehrter Gegenunterredner wahrscheinlich recht überflüssig finden. Ich tue es aber, weil ich sie unterstreichen möchte und wichtig nehme, während mein Eindruck ist, daß sie bei ihm nicht so ins Gewicht fallen. Und weil ich sie wichtig nehme, darum gehören sie mir dort mit hinein, wo gefragt wird, wie uns Gottes Wirklichkeit selbst gewiß wird. Und meine Antwort muß dahin gehen, daß uns diese Gewißheit nicht nur von Einem her (wenn auch von dort her in letzter und tiefster Begründung, besonders für unsere Gewißheit über sein Verhältnis zu uns), sondern außerdem auch schon in unmittelbarer Ursprünglichkeit und nicht erst abgeleiteterweise von jenen andern Dingen her zuwächst.

Daß die Beantwortung jener Frage dieses ganze Wurzelwerk der Gewißheit der Wirklichkeit Gottes aufdecke, erscheint mir aber nicht nur durch den tatsächlichen Sachverhalt geboten. Es wird mir überdem unter einem doppelten Gesichtspunkt bedeutsam. Einmal im Blick auf die Lage, in der sich die Gottesfrage grade in unserer Zeit befindet. Den Menschen unserer Zeit ward Gott weithin lediglich zu einem Gedanken, der sonst nirgend zuhause ist als in einer religiösen Tradition; in der Wirklichkeit dagegen sei er nicht zu finden. In solcher Lage scheint mir damit wenig geholfen, daß wir das unterstreichen, was uns Christen die letzte und tiefste Gewißheit gibt, wie wichtig die Besinnung hierauf unter anderem Gesichtspunkt auch sein mag. Unser Bemühen muß vielmehr dahin gehen, dem Menschen deutlich zu machen, daß Gott nicht nur als Vorstellung einer religiösen Überlieferung zu uns kommt. Und wie anders soll das geschehen als dadurch, daß wir ihm grade auch dazu behilflich sind, mit rechter Besinnung in eben jene Wirklichkeit, in der er Gott nicht vorhanden wähnt, hineinzulauschen, daß ihm die Wirklichkeit Gottes zuerst einmal dort begegne.

Bedeutsam aber ist mir die ernsthafte Beachtung dessen, was ich die Weltoffenbarung Gottes und sein Kundwerden im menschlichen Geisttum nenne, auch deshalb, weil das nicht nur zur vollen Beantwortung der Frage, wie uns Gottes Wirklichkeit gewiß wird, mit

dazu gehört, sondern auch zur vollen Beantwortung der andern Frage, was uns von Gott kund wird. Ich jedenfalls meine, auch darüber habe uns Gottes unmittelbare Weltoffenbarung und sein Sichkundgeben in den Imperativen des menschlichen Geisteslebens allerlei Besonderes zu sagen. Den Weg dahin aber — so fürchte ich — versperren wir uns, wenn wir nur die eine große Hauptlinie wichtig nehmen.

Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis.

Zum „Gespräch" zwischen Bultmann und Heidegger[1]).

Von Privatdozent Lic. Ernst Fuchs in Bonn.

In meinem soeben erschienenen Buch über „Christus und den Geist bei Paulus" habe ich darauf hingewiesen, daß es sich in der gegenwärtigen Forschungsbewegung der neutestamentlichen Wissenschaft ganz besonders um die Orientierung an der, freilich bis zum Grundsätzlichen hin auszuarbeitenden, Textsituation der Exegese handelt. Auf der anderen Seite läßt es sich aber nicht vermeiden, daß der Exeget, zumal im Hinblick auf die Grenzfragen seiner eigenen Arbeit implizit ständig auch an dem systematisch-theologisch geführten Gespräch teilnimmt. Hier erlaube ich mir, eine für die auf ihren theologischen Charakter bedachte neutestamentliche Exegese angesichts der in der neueren Theologie weithin wirksamen Vorherrschaft der Anthropologie unvermeidbare Grenzfrage explizit zu behandeln.

Was verbindet die Problematik einer der Hl. Schrift hingegebenen Exegese mit philosophischem Seinsverständnis? Im Grunde vielleicht gar nichts. Trotzdem muß diese Frage heute ernsthaft erwogen werden. Sie wird uns 1. angesichts der besonders durch die phänomenologische Philosophie neu in Fluß gekommenen, kräftigen Bewegung

---

1) Das Wort „Gespräch" steht zur Vorsicht zwischen Anführungsstrichen, weil Heideggers in diesem bestimmten Zusammenhang geschehene Äußerungen, abgesehen von gewissen Einzelbemerkungen (vgl. besonders „Vom Wesen des Grundes", in der Festschrift für Edmund Husserl, 1929, S. [30] 100, Anm. 1), meines Wissens nicht veröffentlicht worden sind. Im übrigen soll das durch das Wort angedeutete Problem in diesem Aufsatz gerade angemessen zur Sprache kommen.

des modernen geisteswissenschaftlichen Denkens und dem daran anschließenden Gespräch über das Thema „Theologie und Ontologie", 2. zufolge der mit dem Vorstoß der dialektischen Theologie der Exegese aufgezwungenen grundsätzlichen Besinnung auf ihre eigenste Aufgabe und 3. durch die Entwicklung zumal der neutestamentlichen Forschung der letzten Jahrzehnte gestellt; alle drei Motive beeinflussen einander gegenseitig. Das letzte Motiv ist das relativ durchsichtigste, weil sich im Gang der neueren neutestamentlichen Wissenschaft selbst wieder zwei Motive deutlich voneinander abheben lassen: einerseits das Streben nach formalen Sicherungen der Exegese, wie es sich zuletzt in den formgeschichtlichen Bemühungen geäußert hat, und andererseits die mehr im Verborgenen, aber dafür um so umfassender wirksame Tendenz zum Entwurf einer Anthropologie des gläubigen Menschen. Auch diese beiden Motive schließen einander keineswegs aus, sondern bedingen sich offenbar, so daß ein an den formgeschichtlichen Bemühungen richtunggebend beteiligter Forscher wie R. Bultmann eine Jesusdarstellung [1]) vorlegen konnte, die — übrigens von den vorher üblichen Leben-Jesu-Darstellungen weniger weit entfernt, als man gewöhnlich annimmt [2]) — die Tendenz zu einer Anthropologie des gläubigen Menschen bedeutsam genug bezeugt. Da nun in dem genannten Buche Bultmanns unverkennbar der Versuch zu einer betont theologischen Exegese unternommen wurde, so liegt es nahe, die eingangs formulierte Fragestellung im Anschluß an diese Arbeit Bultmanns genauer zu erläutern und weiterzuführen [3]).

Bultmanns Jesusdarstellung ist im Rahmen der Synoptikerforschung geschrieben. Die die Darstellung beherrschende Frage zielt auf die Einheit von Eschatologie und Ethik in der bei den Synoptikern wiedergegebenen Verkündigung Jesu. Im Gegensatz zu der

---

1) Jesus, 1926.

2) Was hat man z. B. mit der Rede vom „inneren" Leben Jesu letztlich gemeint?

3) Ich halte es für ein grobes Versäumnis, daß Bultmanns Buch über „Jesus" in der Debatte nicht zur Geltung gekommen ist (ein Verweis auf die Einleitung des Buches kann nicht als ausreichend angesehen werden; man greift den Gegner nicht an der schwächsten Stelle an). Heideggers Buch „Sein und Zeit I" ist 1927 erschienen!

vorher geübten Exegese dürfen nach Bultmanns Meinung die genannten zwei Seiten in der Verkündigung Jesu nicht einfach durch historische oder psychologische Einstufungen voneinander getrennt oder ineinander aufgehoben werden (S. 111 ff.), sondern bilden, indem sie den Menschen „auf sein Jetzt als letzte Stunde im Sinne der Stunde der Entscheidung“ hinweisen, als die „Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft wie vom Willen Gottes“ „eine Einheit, ja sie fordern einander gegenseitig“ (S. 121). Denn die Gottesherrschaft bliebe dem Menschen unverständlich, wenn es keine klare „Forderung der Entscheidung“ für ihn gäbe; umgekehrt würde sozusagen nichts entschieden, wenn der Gehorsam fordernde Wille Gottes nicht Zukunft schenken könnte und wollte (S. 121). So weist Jesu Verkündigung den Menschen einheitlich in sein Jetzt. Die Einheit der Verkündigung Jesu ist freilich „nicht direkt seinen Worten zu entnehmen, sondern es bedarf der Besinnung auf die Grundanschauung, die hinter seinen Worten steht“, „da Jesus nicht theoretische Reflexionen vorträgt, sondern sich unmittelbar an den Willen des Hörers wendet“ (S. 113). Damit wäre eigentlich alles gesagt, so daß zunächst nicht recht einzusehen ist, warum Bultmann den in der Verkündigung Jesu vorausgesetzten Freiheitscharakter der Entscheidung noch einmal zur Diskussion stellt (S. 122), nachdem er unmittelbar vorher völlig konsequent betont hatte, daß „der Mensch“ „durch die Entscheidung zum Sünder oder zum Gerechten“ wird, weil „der alte Mensch“ in dem Entweder-Oder der echten Entscheidung „seinem verfügbaren Zustand entgleitet und unter die Herrschaft eines anderen gerät, freilich in jedem Fall unter die Herrschaft Gottes, aber entweder des zürnenden, richtenden Gottes oder des begnadigenden Gottes“ (S. 121). In welcher Hinsicht bedarf das bis dahin Entwickelte doch noch der Ergänzung? Der hier ins Auge zu fassende Schlußteil des Buches behandelt die Paradoxie vom „fernen“ und zugleich „nahen“ Gott. Der die Verkündigung Jesu beherrschende Gottesgedanke versteht Gott als „die den Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit bestimmende Macht“ (S. 145). Aber was heißt das anderes, als daß die Verkündigung Jesu den „Willen“ des Hörers treffen will, wie oben gesagt wurde? In der Tat kommt es Bultmann in diesem ganzen Abschnitt immer

wieder darauf an, mit falschen Gottesvorstellungen aufzuräumen und damit die Situation der Entscheidung immer deutlicher festzuhalten. Wenn nun trotzdem etwas ergänzt wird, so kann dabei füglich nur an die Herausstellung einer letzten Voraussetzung gedacht sein, durch die alles erst die rechte Einheit zugewiesen bekommt. Diese Voraussetzung gilt dem Begriff der Verkündigung selbst, genauer der unabweisbar auftauchenden Frage, wie sich denn die Verkündigung und der Verkündiger zueinander verhalten. Die Frage ist deshalb unabweisbar, weil sich in der Verkündigung kein überschießendes Moment anmelden darf, das die Adressierung der Verkündigung an den Willen des Hörers sprengen könnte. Wie lautet die Antwort? In der Verkündigung Jesu gibt es kein überschießendes Moment, weil Jesus nicht mehr sein will als sein Wort. Diese These bewährt sich an einem doppelten Verständnis Jesu. Von außen, von der Reflexion her gesehen, darf Jesus nur als der „Träger" des Wortes gewürdigt werden (S. 199). In der Verkündigung selbst aber ist er der uns Anredende, denn in dem für den Träger der Verkündigung bezeichnenden Wort Jesu „Heil dem, der nicht Anstoß nimmt an mir!" (S. 198, 200) kommt ja nichts anderes zum Ausdruck als das Ereignis, daß sich der Hörer in der Entscheidung „durch ein unausweichliches Du beansprucht weiß" (S. 190). Als die das Verständnis abrundende Einheit der Verkündigung Jesu hat somit allein das Ereignis der Verkündigung (S. 194 ff.) zu gelten [1]).

Inwiefern handelt es sich in dieser Jesusdarstellung um den Versuch zu einer betont theologischen Exegese? Insofern, als Bultmann alles, was Jesu Verkündigung von Gott sagt, in die Situation der Verkündigung einbeziehen will. Gerade die Behandlung der Paradoxie vom fernen und zugleich nahen Gott bewegt sich in der Entfaltung des theologischen Sinnes von Sünde und Gnade bzw. Vergebung unverkennbar innerhalb der Thematik der biblisch-theologischen Exegese. Ebenso deutlich zeigt sich aber als ein Charakteristikum von Bultmanns Exegese die Tendenz zu einer Anthropologie des gläubigen Menschen. „Jesus", sagt Bultmann, „redet von Gott, indem

1) Es muß der Deutlichkeit halber betont werden, daß Bultmanns Aufriß nicht ausdrücklich, aber doch tatsächlich der hier herausgestellten Frage untergeordnet ist.

er vom Menschen redet und ihm zeigt, daß er in der letzten Stunde steht, in der Entscheidung, daß er in seinem Willen von Gott beansprucht ist" (S. 140). So wäre also die Tendenz zu einer Anthropologie des gläubigen Menschen schon in Jesu Verkündigung selbst begründet? Das ist eben die Frage! Vor weiteren Überlegungen muß jedoch auf eine Doppeldeutigkeit in dem Ausdruck „gläubiger Mensch", den Bultmann in diesem Buch nicht gebraucht[1]), aufmerksam gemacht werden. „Gläubig" kann besagen „zum Glauben gekommen und darin befindlich", das Wort kann aber auch soviel wie ein „den Glauben (angemessen) voraussetzend" bezeichnen. Der Unterschied ist bedeutsam, denn wer so etwas wie den Glauben voraussetzt, wenn er über den Glauben bzw. dessen Gegenstände spricht, behauptet deswegen noch nicht, daß er zum Glauben gekommen sei und sich darin befinde. Daß Bultmanns Intention auf eine Anthropologie des den Glauben voraussetzenden Menschen abzielt, wird man schon seinem Begriff der Entscheidung entnehmen dürfen, womit freilich noch nicht geklärt ist, ob seine Intention von ihm auch wirklich durchgeführt wurde, und ob eine solche Anthropologie überhaupt möglich ist. Auf alle Fälle aber kann man es einer biblisch-theologischen Untersuchung nicht etwa schlechthin zum Vorwurf machen, daß sie sich überhaupt anthropologischer Kategorien bedient, da sich sonst nicht einmal Jesu Rede von Gott gegenüber den in seiner Verkündigung zweifellos vorhandenen Anlehnungen an jüdische „Gottesvorstellungen" abgrenzen ließe. Die Schwierigkeit beginnt erst bei dem Maß der Anwendung solcher Kategorien. Denn auch anthropologische Kategorien haben wie alle Kategorien ihre eigene Tragweite, die unversehens über die mit Hilfe der Kategorien erfaßte Sache hin-

1) In dem in ZThK 1930, S. 338—364 veröffentlichten Aufsatz über „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann" spricht Bultmann vom „gläubigen Dasein", das als solches das Thema der Theologie sei (S. 339 ff.). Ich ziehe diesen Aufsatz hier nicht heran, weil ich den Vorteil, Bultmanns exegetische Position an einer von ihm völlig unpolemisch gehaltenen Schrift entwickeln zu können, vorläufig nicht aus der Hand geben möchte. Daß Bultmanns Position *inhaltlich* seit 1926 im wesentlichen dieselbe geblieben ist, zeigt besonders deutlich der Aufsatz „Kirche und Lehre im Neuen Testament" (Zwischen den Zeiten, 7. Jahrg., 1929, Heft 1, S. 9—43).

auszuführen vermag. So wurden z. B. die neueren Jesusdarstellungen weithin unter dem Banne der anthropologischen Kategorien der „Persönlichkeit" und des „Charakterbildes" eines Menschen entworfen [1]). Man paßte sein Jesusbild sozusagen von selbst dem Schema an, das man sich schon vorher vom Menschen überhaupt zurechtgemacht hatte. Bultmann will diesem Fehler entgehen (Bultmann, Jesus, S. 9 ff.). Jedoch lassen sich hier Fragezeichen anbringen. Verdächtig ist schon eine gewisse Monotonie seiner Darstellung. Er weist zwar selbst auf diese Gleichförmigkeit hin und (S. 17) könnte sich dabei auf die legitime Monotonie des Predigtzwanges berufen (vgl. Phil. 3, 1). Aber die Monotonie kann ja ebensogut in der Vorherrschaft formaler Prinzipien und d. h. in einer zu weitgehenden Anwendung von anthropologischen Kategorien begründet sein. Solchen formalen Prinzipien entspringt z. B. Bultmanns einseitige Stoffauswahl — wo bleiben Jesu Taten [2])? Soweit die Einseitigkeit der Stoffauswahl auf formgeschichtliche Gesichtspunkte zurückzuführen ist (deren Berechtigung hier nicht im einzelnen untersucht werden kann), brauchte sie freilich nicht notwendig verhängnisvoll zu werden, wenn ihr eine entsprechende Elastizität in der Behandlung des ausgewählten Stoffes gegenüberstünde. Das ist aber nicht der Fall. Zwar findet sich einmal ein Hinweis auf eine Erweiterungsmöglichkeit der Stoffbehandlung im Hinblick darauf, daß „andere" (als Jesus) auch von Jesu Tod und Auferstehung als Heilsereignis reden können; aber dieser Hinweis wird dann als unter dem Aspekt des Ereignischarakters der Verkündigung Jesu nicht „im Sinne Jesu" liegend nicht weiter verfolgt (S. 196 f.). Die Berufung auf den Sinn (der Verkündigung) Jesu verbündet sich sogar mit der Berufung auf formgeschichtlich zu begründende Stellenausscheidungen (S. 196). Das ist insofern bemerkenswert, weil sich hieraus unzweideutig ergibt, daß die Formel „im Sinne Jesu" nicht

1) Als exegetischen Beitrag zur Kritik dieses Verfahrens vgl. K. L. Schmidts Aufsatz über „Die Persönlichkeitsfrage im Urchristentum" (Theologische Blätter, 1925, Nr. 7, Sp. 153—161).

2) Komplexer, weil christologisch begründeter, wurde der hier in Frage kommende Stoff von K. L. Schmidt in seinem Lexikonartikel „Jesus Christus" erarbeitet (RGG² III, Sp. 110—151).

psychologisch mißverstanden werden darf, wie denn Bultmann schon einleitungsweise mit Nachdruck betont hatte, daß für das Verständnis von Jesu Verkündigung auf die Urheberschaft Jesu (mindestens im einzelnen) nichts ankommt (S. 17). Somit versteckt sich gerade auch hinter der Berufung auf den Sinn (Jesu) ein formales Prinzip, das Bultmann aber in der Folge daran verhindert, über die Verkündigung „Jesu" hinauszugehen und die synoptische Verkündigung von Jesus Christus in ihrer ganzen Breite zu entfalten; Bultmann muß vielmehr den Namen Jesus Christus auf den Namen Jesus verkürzen, und zwar ohne sich dafür auf das vierte Evangelium berufen zu dürfen. Welches formale Prinzip zwingt ihn zu dieser Stoffbehandlung der Verkündigung „Jesu"?

Offensichtlich gerade ein anthropologisches Prinzip! Wenn Bultmann bei seiner Exegese der Verkündigung Jesu auf die Urheberschaft Jesu kein entscheidendes Gewicht legt, dabei aber trotzdem wenigstens in Erwägung ziehen kann, daß „andere" solche Ereignisse, die außerhalb der von ihm ausgegrenzten Verkündigung Jesu liegen, als für das Heil entscheidende Ereignisse verstanden haben, so weiß er sich dabei seinerseits mit wieder anderen (nämlich den Sammlern der ältesten Traditionsschicht) als Verstehender einig. Zwischen der Stoffbehandlung und der Stoffauswahl besteht somit letztlich kein Unterschied mehr; im Gegenteil, die Rechnung geht auf, wenn beide übereinstimmen. Jenes „im Sinne Jesu" muß daher gleichbedeutend sein mit der den vorauszusetzenden Hörern der Verkündigung Jesu gemeinsamen Situation. Der Exeget hat dann die Aufgabe, sich selbst als Hörer verstehen zu lernen und so die Situation der Verkündigung aufzuhellen. Bultmann nennt diesen Vorgang die „Begegnung mit der Geschichte" (S. 10), die sich in einem „Dialog mit der Geschichte" vollzieht (S. 7 ff.). Der Dialog vollzieht sich aber nicht einfach mit den anderen Hörern (sonst wäre auch die Stoffauswahl Gesprächsgegenstand!), sondern er vollzieht sich von seiten aller Hörer mit den Nicht- oder Noch-nicht-Hörern über das, was gehört wird! Ebendeshalb geschieht die Sachentwicklung als beständige Ausschaltung des Abwegigen in heterologischer Methode. Da sich nun andererseits das Gespräch nicht nur im Wort, sondern zugleich um das Wort bewegt, nämlich um die Verkündigung Jesu,

und da an einem Verständnis des Wortes festgehalten wird, das sich vom Wort einen „außerhalb des Redenden liegenden Sachverhalt" aufschließen läßt (S. 199), so muß die Möglichkeit offenbleiben, daß ein vermeintlicher Hörer, etwa der Exeget selbst, faktisch je und je kein Hörer ist. Der Dialog mit der Geschichte vollzieht sich also auf dem Boden einer Dialektik, aber einer Dialektik von besonderer Prägung. Jeder weiß z. B., was vergeben bedeutet, denn er weiß, was verzeihen heißt (S. 185 ff., 193). Da aber das Vergeben Gottes Sache ist, so weiß er doch auch wieder nicht, was vergeben bedeutet, es sei denn, Gott *habe* ihm verziehen, nämlich die Sünde vergeben. Die Einigkeit der Hörer bezieht sich somit allein darauf, daß sie alle wissen, daß sie sich die Vergebung ihrer Sünde zusagen lassen müssen. Kein Hörer darf für sich selber mitsprechen, sondern alle Hörer müssen für das Hören offen sein. Zum Hören gehört im Gegensatz zu dem von der konkreten oder abstrakten Anschauung lebenden Sehen wesentlich so etwas wie Bereitschaft für das Ereignis des Hörens. Folglich ist der strukturelle Ereignischarakter des Hörens das jene Begegnung mit der Geschichte und damit mit der Verkündigung Jesu konstituierende anthropologische Prinzip.

Was kann eine Exegese hören, die den strukturellen Ereignischarakter des Hörens zum Leitfaden ihrer Begegnung mit der Geschichte gemacht hat? An sich alles! Und warum sollte eine solche Exegese Gottes Wort nicht vernehmen können? Offenbar hängt die Entscheidung darüber von der Voraussetzung ab, unter der man den Ereignischarakter des Hörens begreift. Welche Voraussetzung ist vorgegeben, wenn Bultmann den Ereignischarakter des Hörens faktisch als anthropologisches Prinzip versteht? Man kann sagen, die Offenheit des Menschen für das Wort. Aber das Wort trifft ja den Menschen nicht ins Blaue hinein, sondern in seiner konkreten Wirklichkeit, indem es sich einfach an den Willen des Hörers wendet. Jedoch genügt auch diese Bestimmung noch nicht, sofern ja der in seinem Willen aufgerufene Mensch der ganze Mensch sein muß, wenn ihn das Wort wirklich treffen soll. Der in seinem Willen aufgerufene Mensch ist dann er selbst, wenn sein Wille über ihn selbst entscheiden kann. In diesem Sinne wendet sich das Wort an den Willen des Hörers [1]). Der

1) Von hier aus gesehen scheint sich Bultmann der Exegese A. *Schlat*=

Wille muß die Lebensbewegung des Menschen mitmachen, oder anders ausgedrückt, wenn der Mensch für das Wort offen sein soll, so muß er in eins damit für sich selbst offen sein. Ist der Mensch für sich selbst offen, und d. h. weiß er um das Ja und Nein seiner eigensten Lage, dann kann und muß sich ihm im Hören des Worts die Entscheidung über sein Leben ereignen. Das Ereignis bringt also zu den faktischen Lebensbeständen des Menschen nichts quantitativ Neues hinzu; was neu wird, ist allein der Sinn, die Qualifikation seines Lebens, wobei aber wieder eigentlich nur zwei einander korrespondierende Möglichkeiten bestehen, die Möglichkeit des Sinns und die der Sinnlosigkeit. Das Hören besteht hier letztlich nur in einem Sich-das-Leben-bejahen-lassen-wollen, in dem sich ein Mensch sozusagen erst legitim auf sein Leben anweisen läßt, während er ohne dieses Ereignis seinem Leben entfremdet wäre, ohne sich doch über eine solche Entfremdung hinweghelfen zu können, da der Sinn des Lebens ja eben nur im Hören übernommen werden kann. Das heißt aber nicht, daß der Weg zum Sinn über die durchzureflektierende Sinnlosigkeit ginge! Vielmehr hängen Sinn und Sinnlosigkeit zuinnerst zusammen, so daß der Mensch erst vom Sinn her der je früheren Sinnlosigkeit inne wird. Das Verständnis der Sinnlosigkeit setzt also geradezu das Verständnis des Sinnes voraus. Das Hören bewegt sich in einem Zirkel, wenngleich so, daß dem positiven Verstehen im Hören der Vorrang gebührt. Eben darum vollzieht sich die Begegnung mit der Geschichte, die auf das Ereignis des verstehenden Hörens angelegt ist, im Dialog.

Gibt es nun innerhalb des eben beschriebenen Zirkels eine Möglichkeit der Offenbarung Gottes? Soviel ist jedenfalls sicher, daß derselbe Zirkel z. B. im menschlichen Verkehr angetroffen werden kann, wie etwa das schon angeführte Beispiel des Verzeihens zeigt oder auch das Phänomen der Freundschaft, der Liebe usw. Auch im menschlichen Verkehr aktualisiert sich das je bestehende Verhältnis des Miteinander, angenommen die Freundschaft, erst im Ereignis der Freundschaft, wobei Freundschaft und Freundschaftslosigkeit einander bedingen, wenngleich so, daß man des alten Zustandes

ters zu nähern. Jedoch redet Schlatter reicher, indem er von Gabe und Aufgabe spricht.

erst vom Ereignis der Freundschaft her völlig inne wird. Jedoch besteht zwischen solchen Phänomenen des menschlichen Verkehrs und dem Ereignis der Offenbarung jedenfalls der wesentliche Unterschied, daß das Ereignis der Offenbarung den ganzen Menschen in allen seinen Möglichkeiten angeht, ob er nun gerade mit jemand befreundet ist oder nicht usw. Der Ereignischarakter der Verkündigung Jesu trägt dem auch Rechnung, weil diese Verkündigung nach Bultmanns Exegese ja nicht auf ein bestimmtes, etwa nur unter Freunden geltendes Wort angelegt ist, sondern auf das Wort schlechthin. Jedoch bleibt das Wort schlechthin dennoch nicht unbestimmt. In welchem Sinne ist das Wort der Verkündigung Jesu bestimmt? Nicht so, daß es neue Kenntnisse schenkt, aber doch so, daß es verstanden wird; nicht so, daß es von einem Menschen in eigene Verfügung übernommen werden kann, aber doch so, daß es Anrede ist, der gehorcht wird. Das Wort korrespondiert nicht etwa mit so etwas wie einem falschen Wort, sondern es korrespondiert mit dem Schweigen. Insofern ist es Anrede. Das Wort korrespondiert auch nicht mit dem oder jenem Ereignis im Leben des Menschen, sondern es korrespondiert mit — mir und dir; nur insofern wird es verstanden. Das könnte theologisch bedeuten, das das Wort Gott als den Schöpfer offenbart. Es kann aber auch anthropologisch bedeuten, daß sich im Wort — der Mensch selbst offenbar wird. Diesen zweiten Sinn möchte Bultmann zweifellos abweisen, da er seinen Satz, daß Jesus von Gott redet, indem er vom Menschen redet, doch wohl nicht als beliebig umkehrbar gedacht wissen will. Aber alles spricht dafür, daß Bultmann mit seiner Absicht nicht durchgekommen ist. Denn auch dem Menschen, der sich selbst bejahen möchte, bleibt ja nur ein Mittel, mit d m er sich selbst solche Bejahung geben lassen kann. Das ist eben das Wort schlechthin, und zwar gerade dann, wenn das Wort „auf einen außerhalb des Redenden liegenden Sachverhalt" geht (Bultmann, Jesus, S. 199).

Dabei ist gleich wieder eine Einschränkung zu machen. Denn der außerhalb des Redenden liegende Sachverhalt gilt nicht als Definition für jeden beliebigen Gegenstand innerhalb der Struktur des *λόγος τινός*, also der Intentionalität. Gemeint ist vielmehr allein die Entscheidung eines fremden Willens, der Inten-

tion nach natürlich des Willens Gottes. Hier rächt es sich nun, wenn Bultmann Gott als „die unsre Wirklichkeit bestimmende Macht" definiert. Denn die unsre Wirklichkeit bestimmende Macht kann uns von dem Wort gerade auch im Hinblick auf seinen reinen Struktursinn aufgedeckt werden. Daß es so etwas wie das Wort, die Rede, überhaupt gibt, ist ja doch eine uns zuteil werdende Anweisung auf unsre Wirklichkeit, und zwar eine solche Anweisung, die wir nicht erfunden haben. Man darf nicht einwenden, dieses Wort habe keinen Ereignischarakter. Den hat es durchaus, und zwar deshalb, weil ohne unser Zutun immer schon über den Sinn des Wortes als Wort verfügt ist. Ebensowenig darf eingewandt werden, diesem Wort fehle der persönliche Anredecharakter. Er fehlt ihm — aber man denke auch an den ersten Menschenschrei in der Geburt! — insofern nicht, als dieses Wort, das Wort schlechthin, ja nur uns angeht, indem es uns und unseresgleichen die einzigartige Möglichkeit des — Dialogs gewährt. Auch das Wort an sich gibt dem Menschen nichts quantitativ wirklich Neues. Aber qualitativ kann es ihm etwas Neues geben, indem durch es der Mensch dem Menschen, er sich selbst, gegeben wird. Und man kann die Funktion des Worts an sich gerade damit begründen, daß der Mensch sich selbst gegeben werden soll, ohne daß irgendein Mensch diesen — Glauben zu widerlegen vermöchte. Im Wort an sich vermag der Mensch, der Möglichkeit nach, „wirklich" sich selbst zu — hören und so sich selbst zum Ereignis zu werden. Wenn Bultmann den Ereignischarakter der Verkündigung Jesu wirklich als ein anthropologisches Prinzip versteht, so muß jetzt eine Probe auf Bultmanns Exegese dieser Verkündigung gemacht werden können. Es muß nachweisbar sein, daß die nach seiner Exegese im „Wort" zentrierende Verkündigung den Hörer notwendig sich selbst zum Ereignis werden läßt.

Da Bultmann ja keineswegs den Menschen sich selbst zum Ereignis werden lassen will, sondern durchaus von Gottes Offenbarung zu reden versucht, so darf in der anzustellenden Probe nicht mit seinem ungesicherten Wortbegriff begonnen werden. Richtiger wird man die gleichfalls verdächtige Monotonie der ganzen Darstellung wieder ins Auge fassen und jetzt nach dem die Darstellung tragenden Gerüst der Begrifflichkeit fragen, in der ein faktisch vorausgesetztes anthro-

pologisches Prinzip notwendig zum Ausdruck kommen muß, wenn anders es wirklich das formale Prinzip der Stoffbehandlung und damit der Exegese darstellt. Bultmanns Begrifflichkeit hält sich vor allem an Zeitkategorien. Vornehmlich mit Hilfe der Zeitkategorien findet er jene Einheit von Eschatologie und Ethik in der Verkündigung Jesu. Handelt es sich bei der Eschatologie um einen solchen Bevorstand der kommenden Gottesherrschaft, der für den Menschen entweder ein noch nicht gerettet oder ein nicht mehr verloren begründet, so zeigt diese Auslegung genau das gleiche Entweder-Oder an, das man sich auch ohne konkrete Eschatologie schon an dem innerhalb der beiden Zeitdimensionen der Zukunft und der Vergangenheit bestehenden Spannungsverhältnis klarmachen kann. Handelt es sich bei der Ethik um den Hinweis auf das konkret gefüllte Jetzt der Entscheidung, so enthält dieses Jetzt genau den Anzeigecharakter jenes Jetzt-da, das als jetzt-da-noch-nicht und jetzt-da-nicht-mehr mit dem Noch-nicht und dem Nicht-mehr ohne weiteres mitgesagt werden kann, sofern das innerhalb der Zeitdimensionen der Vergangenheit und der Zukunft bestehende Spannungsverhältnis immer je die Gegenwart zeitigt, und das sich auch ohne eine konkrete Ethik an einer sozusagen neutralen Gewissensauslegung klarmachen läßt. Worauf diese Begrifflichkeit ihrem inneren Charakter nach hinauskommt, wird vollends deutlich, wenn man den für Bultmann ebenfalls wesentlichen Begriff der Existenz mitberücksichtigt. Die Existenz ist derjenige Begriff, der den Menschen als ganzen Menschen anspricht. Existenz kann aber nur im Hinblick auf ein Jetzt-da (Bultmann sagt dafür „Hier und Jetzt") ausgesagt werden (S. 190). Wenn der Mensch in seinem Jetzt-da, nämlich hier und jetzt „existentiell" getroffen wird, dann ist die Spannung, in der er gemeinhin lebt (S. 15), ins Reine gebracht, dann *ist* er, *was* er ist. Damit ist aber der Existenzbegriff als anthropologischer Seinsbegriff erfaßt, der, weil er das eigentliche Dasein des Menschen ausmacht, seinem begrifflichen Orte nach in die anthropologische Problematik von „Sein und Zeit" hineingehört [1]). Denn gerade in dem Begriff der Existenz und nur in ihm kommt die dem Menschen aufgegebene Spannung der Zeit ontologisch zur Ruhe. Das heißt aber, wenn anders Bultmann

1) Heidegger, Sein und Zeit I, 1927.

seine Begrifflichkeit ernst nimmt, daß die von ihm durchgeführte Auslegung der Verkündigung Jesu in der Tat bzw. im Vollzug den Menschen an sich selbst überliefert.

Daran, daß Bultmanns Begrifflichkeit ernst gemeint ist, darf deshalb nicht gezweifelt werden, weil diese Begrifflichkeit phänomenologisch, nämlich im Rahmen des „logischen" Schemas der Intentionalität gedacht ist. Nur ein wesentlicher Begriff ist nicht phänomenologisch zu Ende gedacht, der Begriff des — Worts. Hätte Bultmann den Begriff des Worts der Struktur seiner im ganzen angewandten Begrifflichkeit angeglichen, so wäre er auf den dem Wort an sich zukommenden Ereignischarakter, wie er oben entwickelt wurde, gestoßen. Daß er das unterließ, zeigt an, daß er die innere Tragweite seiner Begrifflichkeit doch wohl nicht völlig durchschaut hat. Der letzte Grund für dieses Zurückweichen gerade an der begrifflich entscheidenden Stelle ist zweifellos die theologische (!) Intention seiner Auslegung, die den Menschen eben gerade nicht sich selber überliefern will. Insofern ist der gegen Bultmann im Unverstand erhobene Vorwurf einer philosophischen Pseudotheologie als unsachlich und unernst zurückzuweisen. Seine Theologie wird nicht von einem primär philosophischen, sondern von einem primär anthropologischen Ansatz her durchkreuzt. Bultmann läßt sich auch von einer anthropologischen Intention leiten. Eben diese anthropologische Intention hindert ihn offenbar zunächst an der konsequenten Klarlegung des Wortbegriffs. Denn Bultmann erhebt natürlich den Anspruch, den Wortbegriff in seiner Tragweite verstanden zu haben. Da nun dieses Perfektum zufolge des herausgestellten begrifflichen Dissensus nicht konsequent erarbeitet ist, da andererseits aber die anthropologische Zielrichtung von Bultmann stets festgehalten wird, so kann es nur als anthropologischer Ansatz interpretiert werden. Was besagt es dann, daß Bultmann das Wort verstanden haben will? Die Antwort ergibt sich, wenn das dem Wort im Sinne Bultmanns zukommende Prädikat eingesetzt wird. Dieses Prädikat ist der Glaube! Somit setzt das begrifflich ungeklärte, aber anthropologisch festgehaltene Verstandenhaben des Worts nichts anderes als ein Geglaubt-haben, und das besagt im Sinne der bei Bultmann zur Durchführung gelangten Begrifflichkeit, ein Zum-Glauben-

gekommensein oder ein Im-Glauben-existieren voraus. Aber dieses Zum-Glauben-gekommensein wirkt sich seinerseits nicht völlig aus und entspricht deshalb keineswegs der Meinung Bultmanns, weil es umgekehrt von der theologischen Intention der Exegese durchkreuzt wird. Erweist sich somit sowohl das Verstandenhaben als das Zum-Glauben-gekommensein als unzureichende Charakteristik für den von Bultmann festgehaltenen anthropologischen Ansatz, so wird der Interpret seiner Exegese auf den Bereich zurückverwiesen, der beide Perfekta in sich einschließt, auf den Bereich des Hörens, aber so, daß eine Fehlanzeige erfolgt, indem ein eine Negation enthaltendes Urteil gebildet wird. Das besagt: Bultmann hört deshalb den Text nicht ausreichend ab und macht, konkret gesagt, Jesus deshalb zum lediglich grammatikalischen Subjekt der Verkündigung „Jesu", weil er im Hören **nicht** hinreichend auf sich selbst **gehört hat** — über **dieses** Perfektum hinaus kann und darf nichts mehr gesagt werden. Jedoch muß betont werden, daß Bultmann sich selbst von seinen Vorgängern durch dieselbe Feststellung unterscheidet (S. 7 bis 18). Damit dürfte zugleich erwiesen sein, daß und warum Bultmanns Jesusdarstellung von dem Gang der neueren neutestamentlichen Forschung mitbetroffen ist.

Wenn die vorstehende Interpretation der von Bultmann gegebenen Jesusdarstellung deren Grundschwierigkeit richtig erfaßt hat, dann muß sich jetzt sagen lassen, was die heute aktuelle theologische Exegese mit dem philosophischen Seinsverständnis verbindet, und warum jede solche Verbindung von Grund auf abgelehnt werden muß. Jedoch bedarf es, wenn der philosophische Gegenredner einverstanden sein soll, vorher noch einer zusammenfassenden Bemerkung über das Wesen des philosophischen Seinsverständnisses, das oben zwar als bekannt vorausgesetzt, aber nicht expliziert wurde. Es handelt sich bei dem in der heute aktuellen theologischen Arbeit wirklich wirksam gewordenen philosophischen Seinsverständnis um die der philosophischen Arbeit M. **Heideggers** phänomenologisch erwachsenen ontologischen Probleme. Diese Feststellung ist deshalb wichtig, weil sie von vornherein darauf hinweist, daß der Ernst der für die theologisch-philosophische Debatte entscheidenden ontologisch-philosophischen und metaphysisch-theologischen Fragen sicherlich nicht

von einer unbeteiligten dritten Seite her verstanden und gewürdigt werden kann[1]).

Phänomenologisch verstanden intendiert das philosophische Seinsverständnis so etwas wie den Sinn von Sein überhaupt. Das bedeutet nicht nur die Frage nach möglichen Regionen des Seins, so daß etwa die Ontologie der Tiere oder der Pflanzen erfragt würde, sondern den Versuch zu dem Entwurf einer Fundamentalontologie, die aufhellt, inwiefern Seiendes überhaupt ist. Der Entwurf einer Fundamentalontologie ist unmöglich ohne die gleichzeitige Aufhellung des (menschlichen) Daseins. Das besagt aber nicht, daß der Sinn von Sein überhaupt im Dasein erblickt werden müßte. Umgekehrt zeigt sich bei einer in fundamentalontologischer Absicht unternommenen Analyse des Daseins als dessen konkretester Begriff so etwas wie Existenz. Der Mensch existiert, sofern er im „Augenblick" sein kann, nämlich sofern er so etwas wie das Sein zugleich ist und versteht und damit immer schon sich selbst verstehen kann. Den ontologischen Leitfaden zu dieser Existenzaufhellung bildet die Zeitlichkeit. Weil der Mensch zeitlich ist, ist er, indem er Sein versteht. Nun geschieht beim Entwurf der Fundamentalontologie an sich nichts, was nicht, im Sinne der Existenz, jedem Menschen passieren könnte und immer schon passiert ist. Die eigentliche Leistung der Fundamentalontologie liegt im Hinblick auf die Existenz nur in der Aufhellung der obersten, d. h. ursprünglichsten Existenzbedingung des Daseins, wie sie als Seinsverstehen wirksam wird. Damit ist dann nichts anderes geleistet als eine reine Phänomenologie, nämlich eine Erarbeitung der Funktion des λόγος an sich. Da der λόγος aber zur Existenz im Dasein gehört, zeigt sich in solcher Erarbeitung, daß die Bemühung um das Seinsverstehen überhaupt immer zur Existenz zurückkommen muß. Diese Rückkehr ist, wenn sie echt vollzogen wird und somit

1) Die Tatsache, daß besonders G. Kuhlmann über die Aufnahme von Intentionen E. Grisebachs hinaus nicht tiefer in das Gespräch eindringen will oder kann, wird jetzt durch einen Vergleich zwischen der von Bultmann in ZThK 1930, S. 343, Anm. 1 bemerkten Feststellung und Kuhlmanns neuerdings ebenda 1932, S. 269—281 verlautbarter Kundgebung gegen K. Barths Buch über „Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms", 1931, aufs neue erhärtet.

ihrerseits im Existieren geschieht, nichts anderes als ein Einbruch in die Existenz, in der der Mensch für sich selbst frei wird, nämlich frei wird für die Macht des Existierens, und insofern Metaphysik. So besagt der λόγος im Grunde so etwas wie die dem existierenden Dasein überlieferte Kraft des Verstehens überhaupt. Im Verstehen — und nur in ihm — ist es dem ζῷον λόγον ἔχον in die Hand gegeben, es selbst zu sein. Wenn sich also der Mensch philosophierend an das Verstehen preisgibt, so folgt er damit nur dem innersten Grundzug seiner Existenz. Bei der philosophischen Bemühung um das Seinsverständnis bewegt sich letztlich alles um die Aufhellung der Macht des Verstehens, oder anders ausgedrückt, um die Grenze der Erkenntnis, die uns als die Grenze unserer Erkenntnis machtvoll an uns selbst überliefert. So lebt gerade auch das philosophische Seinsverständnis von einem anthropologischen Ansatz, sofern nämlich ein solches Seinsverständnis in der Wiederholung des Verstehens immer nur in die existentielle Ruhe des Verstandenhabens zurückkommt [1]).

Diesem philosophischen Seinsverständnis gegenüber lassen sich nur zwei Motive aufweisen, die heute im Hinblick auf die phänomenologische Philosophie als seiner Sachwalterin legitimerweise zu einer Debatte über das Thema „Theologie — Ontologie" führen können. Beide Motive betreffen die Theologie. 1. Entweder ist auch der Theologe anthropologisch gefangen. Dann muß er, wenn er konsequent ist, der phänomenologischen Philosophie Kryptotheologie nachweisen wollen und dabei natürlich an seiner anthropologisch bewirkten existentiellen Befangenheit scheitern [2]). 2. Oder aber die Theologie besinnt sich als Exegese in der Hingabe an ihren Gegenstand auf sich selbst zurück. Dann wird sie versuchen, die Exegese von jedem philosophischen

1) Außer den schon genannten Schriften Heideggers vgl. noch „Kant und das Problem der Metaphysik", 1929, und vor allem die kleine Schrift über die Frage „Was ist Metaphysik?", 3. Aufl., 1931.

2) Daß jedenfalls E. Brunners Versuch, der angedeuteten Verlegenheit zu entgehen, mit einer puren Unterstellung endigt, wird man notieren dürfen und müssen (vgl. ZThK 1931, S. 122). Konsequenter ist E. Reisner, der zwar von derselben Unterstellung Gebrauch macht, aber doch wenigstens versucht, der Position Heideggers mit einer eigenen Geschichtsphilosophie zu begegnen (vgl. meine Besprechung seines Buches über „Kennen-Erkennen-Anerkennen", 1932, in den Theologischen Blättern, 1932, Nr. 10, Sp. 312 ff.).

Seinsverständnis zu befreien, indem sie sich der anthropologischen Bedingtheit aller letztlich ontologisch bestimmten Begrifflichkeit so radikal wie möglich bewußt wird. Das besagt nicht, daß es eine ontologiefreie Begrifflichkeit gäbe. Noch weniger ist damit gemeint, daß nun die Exegese auf phänomenologische Analysen verzichten müßte. Wohl aber ist damit die Aufgabe gestellt, die in der Exegese auftauchenden Begriffe auf ein neues Fundament umzulegen, wie das z. B. die biblischen Schriftsteller auch getan haben. Wird diese Aufgabe in Angriff genommen, so ergibt sich mindestens als eine neue Bestimmtheit unsrer Wirklichkeit die Feststellung, das das Neue Testament die Wirklichkeit des Menschen vom auferstandenen Christus her verstehen will; dabei handelt es sich nicht nur um die Predigt vom auferstandenen Christus, sondern um das Geschehnis der Auferstehung Jesu Christi! Das besagt nun wiederum nicht, daß dadurch jeder Existenzbegriff aufgehoben und die Exegese unexistentiell werden müßte. Es bedeutet vielmehr, daß an die Stelle der mehr oder weniger auf eigene Verantwortung arbeitenden, weil sich selbst verhafteten Ausleger die ihren Herrn bezeugende Kirche tritt, in der und von der wir erst wieder lernen müssen, was eigentlich „Christum treiben" heißt [1]).

1) Statt eines Einzelnachweises, den ich im Rahmen dieser knappen, systematisch-methodologischen Erörterung nicht geben kann, darf ich auf meinen Aufsatz über die Frage „Was heißt: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'?" verweisen, in dem ich den Nachweis erbringen will, daß gerade ein scheinbar so klares Wort, wie das evangelische Gebot der Nächstenliebe, nur aus seiner christologischen Begründung heraus verständlich wird (vgl. Theologische Blätter, 1932, Nr. 5, Sp. 129—149). Gegenüber dem Einwand, hier werde das Christus-Ereignis am Ende doch mit dem es mehr oder weniger verhüllenden „Mythus" dogmatisch vertauscht, möchte ich mich auf einen gerade auch die theologische Position Bultmanns erhellenden Satz E. Seebergs beziehen, indem Seeberg anläßlich einer Besprechung von P. Feines Paulusbuch in ähnlichem Zusammenhang mit Nachdruck betont: „.. wesentlich aber ist es bei diesem Ansatz dann auch für die dogmatische Verwertung, daß Jesus nicht bloß als der ‚Lehrer' oder als der ‚Offenbarer' oder als das ‚Wort', in dem noch immer die alte rationalistische Vorstellung vom ‚Lehrer' nachklingt, erschöpfend verstanden werden kann, sondern daß vor allem seine geschichtliche Person das ‚ist', was der ‚Mythus' aussagt" (Deutsche Literaturzeitung, N. F. 5, 1928, S. 10).

„Krisis und Wende des christlichen Geistes"?

Von Professor D. Horst Stephan in Leipzig.

Schon in seiner Erstlingsschrift, vor 20 Jahren, hat Kurt Leese den Kampf gegen die herrschende Theologie begonnen [1]). Gestützt vor allem auf Schaeder und Heim, sah er überall, einerseits im Ritschlianismus, anderseits bei Männern wie Kähler, Schlatter und Ihmels, ein anthropozentrisches Kreisen um das Heil des Menschen oder doch eine ethizistische und historistische Überbetonung des Menschlichen und damit die Gefahr des Illusionismus. Er nahm in alledem Anklagen voraus, die heute gang und gäbe sind. Nur daß er als positiven Rückhalt dieser Anklagen eine Überzeugung andeutete, die weit von der heutigen Theologie abliegt; ihre bezeichnenden Stichworte waren „kosmische Realität", „ein grenzenloses, alldurchrauschendes, alldurchflutendes Leben".

Was sich damals keimhaft andeutete, hat inzwischen Wurzeln geschlagen und in dem neuesten Buche Leeses [2]) eine Gesamtauffassung hervorgebracht, die sowohl durch ihren geistesgeschichtlichen wie durch ihren systematischen Gehalt Beachtung fordert. Auch sie ist von dem Erlebnis der „Krisis" getragen und hofft eine bessere Zukunft allein von einer „Wende" des christlichen Geistes. Aber die Wende soll nach Leese nicht rückwärts, sondern vorwärts führen; sie soll nicht

1) Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik L. Feuerbachs, 1912. Vgl. dazu meine Anzeige: Ein dogmatischer Husarenritt, Christl. Welt 1913, Sp. 414 ff.

2) Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie. Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1932. 435 S.; 17,50 Mk., geb. 20 Mk.

einfach die biblischen oder reformatorischen Formen des Christentums verwirklichen, sondern im Anschluß an den Geist der Bibel und der Reformation zugleich gewisse neuzeitliche Ansätze wieder aufnehmen, die zum Schaden des Christentums vergessen worden sind. Der Kampf gegen die herrschende Theologie wird dabei noch schärfer und allgemeiner als ehedem; er wendet sich auch gegen Schaeder und Heim, die früheren Stützen Leeses, und erhält seine eigentliche Spitze in dem Angriff auf die Luther-Renaissance überhaupt, auf die dialektische Theologie im besonderen. In diesem Kampf nach allen Seiten und der damit verbundenen theologischen Isolierung liegt die Gefahr, daß Leese nicht ernst genommen, daß er totgeschwiegen oder mit bloßen Schlagworten abgespeist, daß er von heterogenen Ausgangspunkten her abgeurteilt wird. Und Leese selbst wäre nicht unschuldig an diesem Schicksal. Denn auch er bemüht sich nicht darum, die theologische Arbeit der Gegenwart in der Tiefe zu verstehen. Allein die Theologie würde sich selbst am schwersten schädigen, wenn sie ihn nicht sehr ernst nähme. Denn Leese treibt nicht leere Spekulationen und Idiosynkrasien, sondern steht unter dem Druck bestimmter Tatsachen und Probleme, die von der Theologie zu wenig beachtet worden sind, und deren weitere Vernachlässigung sich bitter an der Theologie rächen müßte. Deshalb scheint es mir Pflicht, ausdrücklich auf das Buch hinzuweisen.

1. Leese entwickelt seine Auffassung nicht rein systematisch, sondern enthüllt sie allmählich auf wesentlich geschichtskritischem Wege. Zunächst deutet er die Zusammenhänge an, in denen ihm das religiöse Denken steht. Sie lassen sich mit dem Begriff der Lebensphilosophie bezeichnen, freilich der Lebensphilosophie im erweiterten Sinne des Wortes. Denn Leese will keinen „Lebensmonismus", vor allem keinen naturalistischen; sondern das Kernproblem der Lebensphilosophie ist ihm „die Dialektik von nichtgeistigem, natürlichem Leben und Geist"; „Leben-Geist-Gott sind die systematischen Gesichtspunkte, die unsere Schritte leiten" (S. 4). Im Streben nach solcher Lebensphilosophie kommt er zu schärfster Kritik an den bisherigen christlichen und idealistischen Lehren von Gott und Geist, die eine solche Dialektik nicht kennen; vor allem sucht er der „Natur" ihr Recht zu verschaffen. Damit hat er einen Maßstab zur Sichtung

der neueren, die Gegenwart vorbereitenden Geistesgeschichte. Da sein Ziel systematisch ist, legt er bei dieser Sichtung auf Vollständigkeit kein Gewicht, hält sich z. B. nicht mit der Kritik von Theologen und theologischen Systemen auf, die ihm fast sämtlich für seine Gesichtspunkte unfruchtbar scheinen. Er hebt nur solche Linien heraus, in denen er Vorbereitungen oder bedrohliche Verfälschungen seines eigenen Ansatzes erkennt. Es sind vor allem die fünf, die er durch folgende Stichworte kennzeichnet: 1. die christliche Theosophie, 2. die theologische Logologie (Norm und Geist) und Ontologie (Sein und Leben); 3. der chthonische Tellurismus; 4. Geistesleben und Lebensschwungkraft; 5. Leib-Seele und Geist-Wille (Tragismus). In einem Schlußkapitel werden dann die in der „Idee des protestantischen Menschen" zur Einheit zusammenschießenden Ergebnisse und Ausblicke formuliert.

Grundlegend ist die erste Linie. Ihr waren bereits zwei vorlaufende Bücher Leeses gewidmet: „Von Jakob Böhme zu Schelling", 1927 und „Philosophie und Theologie im Spätidealismus", 1929. Sie ist zwar eingebettet in veraltete Mythologie, führt aber mitten in dieser Mythologie zur Entdeckung des Lebens als einer weltgebärenden Urgewalt, als einer „Seins-Offenbarung des lebendigen Gottes, die ihrerseits jede geistige Gestalt trägt" (S. 87). Nun erhebt sich die Frage: was wird geschehen, wenn das Lebens-, Geist- und Gottesproblem frei wird von der Bindung des mythologischen Rahmens? Das zweite Kapitel zeigt, wie die Antwort sich sofort nach zwei Seiten hin wendet: Windelband ist ihm Beispiel für die jetzt entstehende Auffassung Gottes als „Sinngrund aller endlichen und begrenzten Sinnhaftigkeit" (S. 103), Herder-Goethe für die dynamisch-ontologische Wendung des Gottesgedankens (Gott als Sein und Leben), die zugleich den Gedanken des Seinsabgrunds in Gott, d. h. die Dialektik von Norm und Sein, in sich schließt; Gott ist nicht nur wie bei Windelband Logos, sondern κρεῖττον τοῦ λόγου, „ein ewig Sein hoch über allem Sein, Kraft der Kräfte, tiefstes Sein jedweden Seins" (S. 139). Damit ist das Problem der Krisis und Wende des christlichen Geistes aufgerollt. Aber neue Verwicklungen folgen. Zunächst im „chthonischen Tellurismus" (3. Kap.). Als dessen erster Vertreter erscheint Hamann, der nach Leese in all seinem Bibel-

glauben und Luthertum doch zugleich „einer der Bahnbrecher neuzeitlicher Erden- und Lebensgläubigkeit“ war (S. 142). Weiter treten uns in dieser Reihe Gestalten entgegen, die von Ludwig Klages und seinem Kreise in neuer Deutung, freilich auch unter starken Verzerrungen, auf den Schild gehoben werden: E. M. Arndt sowie die Romantiker C. G. Carus, Joseph Görres und J. J. Bachofen. Endlich Fr. Nietzsche, der die Spannung Christus-Dionysos ganz in der Tiefe erlebt und als Künder des dionysischen Lebensgrundes vor demselben Problem steht, das erstmals Böhme und Schelling in Angriff nahmen, als sie von einer „Natur in Gott“ redeten (S. 262). Sie alle sind von einem Verständnis des Lebens und der Wirklichkeit getragen, das zunächst zu einer Krisis des Christentums, darüber hinaus aber allmählich zu tieferem Verstehen des christlichen Geistes selbst führen muß. Allein schon sie vermögen das Grundproblem nicht rein herauszuarbeiten. Noch weniger können es die im 4. Kap. behandelten Philosophen, die weithin als die eigentlichen Lebensphilosophen gelten: Eucken, Bergson, Simmel. Sie haben nach Leese geradezu retardierende Bedeutung; denn bei ihnen bleibt das Leben farblos und unbestimmt, wird das natürliche Leben nicht um seiner selbst willen begehrt und ist daher nur Hilfskonstruktion für den Geist. Erst die Gegenwartsphilosophen Scheler und Klages (5. Kap.) führen die Entwicklung wieder zu den „echten Problemen der Lebensphilosophie“, dem „Aufbau der vielgestaltigen menschlichen Existenz“, „dem Korrelationsverhältnis von Leben, Geist und Gott“ (S. 299), aber auch sie nicht ohne tragische Verkehrung. Scheler nimmt in der Dialektik von Geist und Leben dem Geiste die Macht und verfälscht damit auch das Verhältnis des Menschen zu Gott. Klages entdeckt die ganze Fülle und Gewalt des natürlichen Lebens; Realität ist ihm „erlebbare, lockende oder drohende, mit Wollust oder mit Angst, mit Seligkeit oder mit Grauen erfüllende Mächtigkeit“ (S. 352 f.), an der man nur in dionysischer Ekstase teilhaben kann. Aber er reißt den Geist dualistisch von ihr los, vereinseitigt ihn zum reinen Zerstörer des Lebens und entwickelt so eine Weltanschauung, die statt der fruchtbaren Spannung von Leben und Geist die blindeste Verständnislosigkeit gegenüber der christlichen Religion des Geistes und eine erschütternde Unheilsprophetie notwendig macht.

Wir stehen also nach Leese in einer wirklichen Krisis, aber in einer Krisis, die tiefer und weiter greift, als die „Theologie der Krisis" spürt, und als auch die übrige Theologie, gebannt durch Luther-Renaissance und Angst vor Ketzerei, Wort haben will. Öffnet sich in dieser Lage für Theologie und Christentum noch ein Ausweg?

Die Antwort gibt das Schlußkapitel. Sie beruht auf der „dialektischen Kritik, mit der wir die Ansprüche des natürlichen Lebens gegen den Geist und des Geistes gegen das natürliche Leben geltend gemacht sahen, die zugleich immer Ansprüche hinsichtlich der Gestaltung des Gottesgedankens waren". Inhalt der Antwort ist die „Idee des protestantischen Menschen", die „ein fünffaches Pathos" zu einem bestimmten „Selbstverständnis des Menschen in seiner Beziehung zu Welt und Gott" vereinigt (S. 378). In diesem fünffachen Pathos steht das urchristliche voran: das „Pathos der schenkend-begnadenden Liebe", die in der Krisis und Wende des christlichen Geistes, irgendwie mit der lebendigen Person Jesu verbunden, das gegenwartsmächtige Wesen des Christentums bleibt. Dazu tritt das reformatorische „Pathos des auf Gott hin wagenden Glaubens", das die Autonomie in sich aufnimmt und so den „Großinquisitor" überwindet. Das dritte, das idealistische Pathos hält in aller Kritik des Idealismus doch die ewige Wahrheit aufrecht, daß der Mensch sein Leben in Freiheit selbsttätig aus dem Prinzip des Logos heraus gestalte. Das reformatorische und das idealistische Pathos zusammen erzeugen viertens das Pathos der gläubigen Freiheit als das Wesen des religiösen Protestantismus, d. h. eines (ähnlich wie bei Tillich verstandenen) durchaus überkonfessionellen Protestantismus, der sich gegen jede vergötzende Unbedingtheit eines Bedingten richtet und selbst Nietzsche einschließt. Das Ganze aber empfängt nun seine besondere Farbe, indem fünftens „das Pathos des natürlichen, leib-seelischen Lebens und Erlebens" hineinströmt, im scharfen Gegensatz zu der überlieferten Verschmelzung christlicher und idealistischer Züge, aber in positiver Anknüpfung an den christlichen Schöpfungsglauben. Von diesem fünffachen Pathos aus verstehen wir, was Leese mit dem „Pathos des protestantischen Menschen" als der „bindenden Mitte" des Ganzen meint: es „steht in der Wirklichkeit des natürlichen Lebens und in der Wirklichkeit des autonomen Geistes. Aber

beide Dimensionen des Wirklichen sind ihm getragen von der begnadend-erlösenden Wirklichkeit Gottes“ (S. 416).

2. Schon diese Skizze zeigt, wie reich und wie eigenständig Leeses Buch ist. Wo wir auch lesen, wir empfangen wertvolle Hinweise und stoßen auf Gestalten der Vergangenheit wie der Gegenwart, die wir in theologischen Werken nicht zu finden gewohnt sind. Die Theologie muß Leese danken, daß er sie in Berührung nicht nur mit der „christlichen Theosophie“, sondern auch mit Männern wie Carus, Bachofen, Klages bringt, daß er uns Männer wie Hamann, Arndt, Scheler in ungewohntem, farbenreichem Lichte sehen läßt. Aber diese Verdienste um die geschichtliche Selbstbesinnung des Christentums wie der ganzen modernen Geisteslage sollen hier nur eben erwähnt werden. Es wird langer Studien und genauer Nachprüfung bedürfen, bis die geistesgeschichtlichen Anregungen Leeses nach allen Seiten ausgewertet und fruchtbar gemacht sind.

Dagegen möchte ich die Aufmerksamkeit auf den systematisch-theologischen Gehalt des Buches und damit auf seine eigentliche Absicht richten. Es ist desto notwendiger, als Leese selbst die positive systematische Erörterung ganz hinter die geistesgeschichtliche und geschichtskritische zurücktreten läßt. Freilich das, was bei Leese (wie meist in den heutigen Bewegungen) am deutlichsten wird, braucht zunächst nur eben angedeutet zu werden: das „Anti“. In der Weite des Geisteslebens stehend, sieht er alle die Schwierigkeiten, die sich für dieses aus der diastatischen Richtung der Gegenwartstheologie ergeben. Formal erblickt er in dem exklusiven Rückgang auf bestimmte Gestalten und Vorgänge der Geschichte, die doch mit unwiederholbaren geschichtlichen Lagen untrennbar zusammenhängen, einen unfruchtbaren Historismus, eine im letzten Grunde kleingläubige Erstarrung und Verengung der christlichen Gottbezogenheit, eine Krankheit, die zum Tode führen muß. Inhaltlich ist es der Paulinismus, der ihn dabei vor allem abstößt; innerhalb des Paulinismus — aber nicht nur in ihm — die ausschlaggebende Stellung der Sünde und der Rechtfertigung; innerhalb des Sündengedankens wieder die „negative“ Auffassung der Natur, von der nachher ausführlicher gesprochen werden muß. Alledem steht er von seinem Ausgangspunkte her innerlich fremd gegenüber. Er empfindet

die Not und die Erlösung nicht, um die es hier geht, und entbehrt daher auch des Verständnisses für die Konzentrationstheologie, die im Ritschlianismus und wieder in der Nachkriegszeit die Herrschaft gewinnt; sie muß ihm bestenfalls als Romantik erscheinen. So stehen wir abermals vor dem Gegensatz zwischen Konzentration und Expansion, der die Geschichte des neueren Protestantismus in den mannigfaltigsten Formen durchwaltet [1]). Leese bezieht sich in seinem expansiven Drang lediglich auf Tillich, dem er sich an wichtigen Punkten anschließt. Aber auch die Schriften von Männern wie Karl Bornhausen [2]) und Hermann Mandel [3]) beweisen, daß die zurückgedrängte Expansionsbewegung allmählich neu zu erstarken beginnt.

---

1) Vgl. meine Schrift „Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus", 1911, sowie Stephan-Leube, Kirchengeschichte der Neuzeit, [2] 1931, besonders §§ 4, 29.

2) Vor allem: Der Erlöser (1927), Die Offenbarung (1928), Schöpfung (1930). — Vgl. den Aufsatz von Joh. Nagel, „Geistesgeschichtliche Betrachtung zu Bornhausens Trilogie" ZThK 1930, S. 100 ff.

3) Wirklichkeitsreligion. Religion als Sinngebung des Daseins. Ein Neubau aus alten Bausteinen. Kiel, Mühlau, 1931, 79 S. Dazu: Das metaphysisch-religiöse Ringen der Nachkriegszeit. Mit einem Anhang: Der Streit um Wirklichkeitsreligion. Ebenda 1932, 48 S. — Daß die ZThK über diese Schriften Mandels, die weit von seinen früheren abrücken, nicht berichtet hat, ist die Schuld des bestellten Rezensenten. Zum Ersatz dafür möchte ich hier wenigstens kurz die Aufmerksamkeit auf sie lenken, zumal inzwischen scharfe Angriffe gegen Mandels Theologie gerichtet worden sind. Auch Mandel möchte im Zusammenhang der neuen, überwiegend antiidealistischen Wirklichkeitseinstellung, Existenzphilosophie und Ontologie verstanden sein. Sein Ziel ist „die metaphysisch-religiöse Heiligung der unergründlichen Wirklichkeit, in der wir uns vorfinden und zu handeln haben"; kraft religiöser Letztbindung „schließen wir uns mit dem geheimnisvollen allbedingenden Sein in bejahender Wertung zu sinnhafter Einheit zusammen: mit der übervernünftigen Macht in Ehrfurcht und Abhängigkeitsgefühl, mehr noch in Ergebung, mit der Forderung in Gewissensernst, Selbstgericht, Besserungswillen, mit der Gabe in bescheidenem Dank und Vertrauen". So in der zweiten Schrift, der Erweiterung einer akademischen Rede, S. 16, 18. Die Hauptschrift aber ist die erste, die selbst freilich nur Auszug aus einem großen, noch ungedruckten Werke ist. Sie zeigt erst in Auseinandersetzung mit den vorhandenen Weltdeutungen die „Notwendigkeit eines Neubaus", skizziert dann eine „Religionsphilosophie als existenzrealistische Lebenslehre oder Wertphilosophie" und behandelt dann den „Überbau über der Wirklichkeitsreligion", in dem deren Tiefenerlebnis sich ausdrückt

Die Frage, die sich für eine genauere Betrachtung zuerst erhebt, ist die nach dem Wesen des Christentums. Wenn Leese es im Interesse der Gegenwärtigkeit und Universalität von aller Gründung auf historische Fakta, von allem „Historismus" befreien will, so entsteht die Gefahr, daß er es auf schwankenden Moorgrund stellt. Es soll im Glauben an eine „allerletzte, nur noch aus Fülle und Überschwang quellende Güte" bestehen, die als reine Gnade empfangen wird, und soll aus dem Erlebnis, dem von-Gott-Ergriffensein entspringen (S. 257). Aber gewinnt dies Erlebnis, gewinnt jener Glaube in dem steten Wechsel der menschlichen Erlebnisse und Erfahrungen richtunggebende Kraft? Wohl nicht, ohne daß dabei Jesus Christus, also ein historisches Faktum, irgendwie grundlegende Bedeutung erhält — was doch der ganzen Tendenz Leeses widerspricht. Allerdings versucht er durch seinen Pathosbegriff zu helfen. Dabei schließt er sich weithin an A. Schweitzer an, der eine Art Jesusmystik als „Gemeinschaft des Glaubens, Wollens und Hoffens auf das Reich Gottes hin" als die spezifisch christliche Seite unserer Religion versteht. Nur daß Leese die Gemeinschaft nicht wie Schweitzer im Pathos des sittlichen Willens stattfinden läßt, sondern im „Pathos der schenkenden Liebesbegnadung, durch das gerade der Wille von seinen Konvulsionen und seiner ruhelosen Geschäftigkeit erlöst wird" (S. 382). Dieses Pathos schimmert und leuchtet in den Gleichnissen, Worten und Handlungen Jesu, ist aber freier Herr und Diener der geschichtlich-konkreten Situation, in der es sich immer wieder neuen, einmaligen Ausdruck schafft, erhebt daher auch über jeden sklavischen Biblizismus. Vor allem macht es unabhängig von jeder neutestamentlichen und kirchlichen Christologie. „Wir wagen den Durchbruch aus den Sicherungen und Einzäunungen der Kirchen- und

(Gottesvorstellung, Kultus) und verfestigt (Mittlerreligion), nämlich „Dogmatik und Praktik der Religionen", vor allem des Christentums. Die Kirche behält zwar bei dieser Messung ihres Gehalts an einer mehr auf natürliche Religion begründeten Religionsphilosophie äußerlich all ihre Funktionen, vom Kultus bis zu Unterricht und Seelsorge; ihre Hauptaufgabe aber wird in alledem die Pflege der Wirklichkeitsmystik („Lebensweihe"), zu der „sittlich-religiöse Lebenslehre" und „christlich-menschliche Lebenshilfe" gehören (S. 74). Auch Mandels Auffassung des Christentums scheint stark von A. Schweitzer beeinflußt zu sein.

Dogmengeschichte in die Freiheit der ekstatisch erlebten Geschichte. Nur als Unbekannter und Namenloser, aber Liebender, ist Christus uns wahrhaft lebendig" (S. 384, auch 260).

Es wird also deutlich, daß Leese durch seinen Begriff der Pathosgemeinschaft, der auf eine Metaphysik der schenkend-begnadenden Liebe begründet ist, einerseits die dauernde Bedeutung Jesu Christi für das Christentum wahren, anderseits alle exklusive Beschränkung auf einen einmaligen Punkt der Geschichte ausschließen möchte. Ob ihm das wirklich gelingt?

Ich will nur auf zweierlei hinweisen. Zunächst: dauernde Bedeutung hängt irgendwie mit der Einmaligkeit zusammen; einer scharfen Erfassung dieses Begriffes geht aber Leese aus dem Wege. Seine Formel scheint vielmehr Biedermanns Unterscheidung von Person und Prinzip Christi wieder aufzunehmen, die sich als undurchführbar erwiesen hat [1]). Sie überbietet diese Theorie allerdings dadurch, daß sie ihr in der schenkenden Liebe einen tragenden Inhalt und in der Betonung des ekstatischen Erlebens den Rückhalt einer starken Gefühlserfahrung gibt. Aber liegt nicht eben in der Betonung des ekstatischen Erlebens — das ist der andere Hinweis — eine wesenhafte Änderung des christlichen Liebesgedankens, der so unheimlich nüchtern und in seiner Beziehung auf den Sünder als den Gottesfeind nur von Christus als der Offenbarung Gottes her begründbar ist [2])? So wird an diesem für Leese ausschlaggebenden Punkte deutlich, daß es unmöglich ist, dem Wesen des Christentums gerecht zu werden, wenn man den paulinischen Gedanken der Sünde und Rechtfertigung innerlich so vollkommen fremd bleibt [3]). Mag eine radikale

1) Doch sollte man nicht voreilig die Erörterung von Rud. Paulus vergessen: Das Christusproblem der Gegenwart, 1922.

2) Leese müßte sich mindestens an diesem für ihn so wichtigen Punkte mit der neueren theologischen Literatur, z. B. mit A. Nygren, Eros und Agape, 1930, auseinandersetzen.

3) Die Fremdheit gilt allerdings nur den paulinischen Gedanken. Es sei ausdrücklich betont, daß Leese an sich wie dem „echten" Mittlertum Christi (S. 258) so dem Sünden- und Gnadengedanken auf seine Weise gerecht zu werden versucht. Die Dogmatik ist auch ihm „Sünden-, Heils- und Erlösungslehre" (ihr Inhalt: „Die Liebe deckt auch der Sünden Menge"; S. 258). Und S. 384: „Die unbedingte Gottesliebe richtet, indem sie vergibt,

Umformung der paulinischen Gedanken nötig sein, wenn sie zur Gegenwart sprechen sollen, — ihr tiefster Kern bleibt unaufgebbar, er wurzelt im Wesen des Christentums selbst. Er ist der innere Grund auch für den Jubelruf „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?", den Leese unabhängig davon übernehmen möchte (S. 414 f.).

3. Eine direkte Förderung im Verständnis des Christentums vermag uns demnach Leese nicht zu bieten. Desto ernster müssen wir fragen, ob wir nicht einen indirekten Gewinn empfangen, einen Gewinn in der Richtung der Expansion. Die Frage wird schon dadurch nahegelegt, daß Leese der Theologie eine positivere Haltung zur Philosophie zurückzugeben versucht. Nicht im Sinn einer Abhängigkeit von ihr als der objektiven Grundlegung; er kennt die Bedingtheit aller Philosophie durch religiöse oder weltanschauliche Vorentscheidung. Wohl aber im Sinne einer dialektischen Zusammengehörigkeit, die auch den Gang der Theologie vorwärts führen hilft. Es ist zweifellos wertvoll, daß Leese damit nicht nur eine Forderung stellt, sondern auch eine Tatsache zum Bewußtsein bringt, die man sich in dem Hochgefühl der modernen Diastasenfreude und Idealismusbestreitung nur allzu sehr verbirgt. Erst wenn man bewußt und deutlich sieht, wie stark gerade auch in diesen Bewegungen der Gegenwart bestimmte philosophische Haltungen, wie die positivistische und psychologistische Kulturdeutung oder die „realistische" Auffassung der Wirklichkeit, mitsprechen, erst dann läßt das Verhältnis der Theologie zur Philosophie sich fruchtbar erörtern. Und Leese bereitet eine solche Erörterung dadurch mit vor, daß er die oben genannten Lebensphilosophen, daneben aber auch Heidegger u. a. einer lehrreichen kritischen Analyse unterwirft.

Der über den Wert des Buches entscheidende Punkt aber ist das neue Verhältnis des Christentums zur Natur, das Leese fordert. Denn aus diesem Punkt entspringt seine Ablehnung des überlieferten christlichen Sünden- und Sühnegedankens, überhaupt der Herrschaft der paulinisch-reformatorischen Theologie; auf ihn bezieht sich im wesentlichen die „Krisis und Wende des

vergibt, indem sie erlöst, erlöst, indem sie heiligt, weiht und beseligt" ... „Die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung ... meint in ihrem religiösen Kern die schenkende Liebe."

christlichen Geistes", sowie die Vorliebe Leeses für die Lebensphilosophie; oder besser: für die durch die christliche Theosophie, durch die ontologische Religion Herder-Goethes, durch den chthonischen Tellurismus vorbereitete, heute immerhin am besten von Scheler und Klages entwickelte Gestalt der Lebensphilosophie. — Leese nimmt den Satz Schelers auf (S. 306 f.), daß die Synthese des Evangeliums mit dem jüdischen und römischen einfühlungsfeindlichen Gedanken der Herrschaft über die Natur eine verhängnisvolle Entwicklung angebahnt hat, und verstärkt ihn durch den Hinweis auf die Verbindung der paulinischen Anthropologie mit dem Dualismus Plotins (S. 26): das Ergebnis dieser Entwicklung ist die „Entlebendigung und Entseelung der gesamten Natur", die sich einerseits in ihrer religiösen Vergleichgültigung oder Anfeindung, anderseits in der mechanistischen Naturwissenschaft und Technik offenbare. Sie bedeutet „Instinktermüdung, Entartung, Niedergang, Schwächung des Lebens, Abdrosselung seiner expansiven, dionysischen Urgewalten" (S. 255) und wirkt sich nach Leese auch da aus, wo die Natur Gegenstand des harmlosen Betrachtens und des ästhetischen Genießens ist; denn auch da fehlt das Wichtigste, „ihre die menschliche Existenz fundierende Lebenstrieb- und Lebensgrundkraft" (S. 114). Diese Entwicklung erlebt jetzt ihre Krisis. Der „neutestamentliche Christentumsgeist" muß, wenn er lebendig bleiben will, seine Universalität und Spannungsweite darin erweisen, daß er entsprechend dem „Realismus des gegenwärtigen Menschen" die positive Bedeutung der Natur in sich aufnimmt und sie im Zentrum, im Gottesgedanken, verankert (S. 234), also die Profanisierung der Natur rückgängig macht. Und Leese hält diese Wende für durchaus möglich, ja bei Männern wie Böhme, Hamann, Oetinger und den Romantikern bereits angebahnt. Sachlich bietet der Schöpfungsgedanke den Ansatzpunkt dafür. Freilich tut er es nur, wenn seine Seele nicht in der Herrschafts- sondern in der „Liebesoffenbarung des sich verleiblichenden Gottes" gefunden wird, „der mit seinen Lebenskräften das All durchströmt und es an seinem unerschöpflichen Leben teilhaben läßt" (S. 407). Es handelt sich also nicht um eine Rückkehr zu jener Betonung der Natur, die wir in der Wolffschen Aufklärung finden und die sich z. B. in gewissen Gottesbeweisen besonders deutlich aus-

prägte — sie ist ja nur die Kehrseite der vom historischen Christentum vollzogenen Profanisierung —, sondern um ein inneres Verhältnis, um ein Wach- und Bewußtwerden der seelischen Verbundenheit des Menschen mit der Natur als der grundlegenden Wirklichkeit des Lebens. Vor allem das was Nietzsche mit dem „Dionysischen" meint, wird für Leese die Seele der Naturbezogenheit und des Lebensbegriffs, das Merkmal echter Lebensphilosophie im Gegensatz zu der fälschlich so benannten. Er betont gern das Rauschhafte in der Naturbeziehung und definiert zusammenfassend das Leben als „die mit dem All- und Erdleben in Kontakt und Resonanz stehenden unendlichen Regsamkeiten des Leibes und der Seele. In diese Definition gehen Geschlecht und Blut, Instinkt, Unbewußtes und Lebensdrang, Triebe und Affekte, Sinne und Leidenschaften, Eros und Dionysos als wesentliche Elemente ein" (S. 405; s. schon S. 2). So wird das Problem „Christus-Dionysos" aufs neue lebendig, an dem Hölderlin sich verzehrte, und in dessen positiver Lösung Görres den Christus redivivus erkennen wollte (S. 210).

Damit stehen wir vor einer Tatsache, die für Theologie und Kirche stärkste Bedeutung gewinnen muß: natürliche Religion klopft an die Türe des Christentums und begehrt Einlaß. Natürliche Religion nicht im denaturierten Sinne der Aufklärung, sondern in dem echten Sinn religiöser Verbundenheit mit dem Leben der Natur in uns selbst und im Weltall! Als „Mystik des natürlichen, leibseelischen Lebens" (S. 375)! Und Einlaß begehrt sie nicht nur als schweigende Duldung für kleine Kreise — die gab es stets auch innerhalb der Kirche —, sondern als offene Anerkennung, als bewußte „Wende des christlichen Geistes"! Der Verfasser weiß, daß er damit Ungeheures fordert: einen Bruch sowohl in der christlichen Überlieferung wie in der Tendenz jener echten Lebensphilosophie selbst, die bei Nietzsche und Klages durchaus antichristlich gemeint ist. Kann es gelingen, den dionysischen Sturm, der sich wider das Christentum erhoben hat, in die Segel des Christentums zu fassen und durch ihn das Schiff des Christentums zu den Küsten einer neuen und doch wesensgemäßen Zukunft treiben zu lassen?

Vielleicht wird für viele der Ernst der Frage erst dadurch ganz deutlich, daß sie heute nicht nur von diesem oder jenem Manne der

Wissenschaft erhoben wird, sondern aus den Herzen von Millionen unüberhörbar emporsteigt. Gehören Blut und Rasse schon bei Leese zu den Elementen der religiösen Naturbeziehung, so werden sie in der völkischen Bewegung die wichtigsten Träger einer Frömmigkeit, die zunächst ganz aus dem natürlichen Erleben des Menschen erwächst. Und auch hier tritt an die Stelle des Kampfes wider das Christentum in immer höherem Maße das Ringen um Einlaß in Christentum und Kirche, ja um die Herrschaft in ihnen. Wie soll die christliche Religion sich zu diesem Anspruch verhalten, die zur selben Zeit an der Hand von Bibel und Reformation sich immer fester auf den Grund der geschichtlichen, alle natürlichen Beziehungen relativierenden Gnadenoffenbarung gestellt hat? Praktisch hat sie die Antwort längst vorbereitet, indem sie die aktive Vaterlandsliebe in einer weit über das Neue Testament hinausgehenden Weise gepflegt und geweiht hat (aber auch indem sie mystischen und ästhetischen Zügen Raum gab). Heute wird nun die ganze Tragweite dieses Verfahrens klar; die Theologie sieht sich gezwungen, sie nach allen Seiten zu durchdenken. Es geht — um bei dem eindrucksvollsten Beispiel, dem der völkischen Bewegung, zu bleiben — um mehr als Gehorsam gegen die Obrigkeit und Pflichterfüllung in der geschichtlich gegebenen konkreten Situation; es geht um die begeisterte Hingabe an das im Volkstum waltende ursprüngliche Leben, um die Erkenntnis göttlichen Schaffens und Forderns in einem Stück des natürlichen Lebens, um die Verbindung natürlich-menschlicher Wertempfindung und Zielsetzung mit dem Willen des lebendigen Gottes selbst; es geht nicht nur um Weltanschauung und Ethik, sondern um Religion. Muß nicht die Theologie sich demgegenüber ganz anders verhalten als gegenüber einer natürlichen Theologie, die sich in der Sphäre abstrakter Vernunft bewegte und in Gottesbeweisen gipfelte? Werden wir nicht heute mit unentrinnbarer Gewalt aufgerufen, nach einer Theologie und einer kirchlichen Haltung auszuschauen, die in der zentralen Botschaft des Neuen Testaments verwurzelt bleibt und doch einen offenen Blick besitzt für die Möglichkeiten der natürlichen Religion, für den Gang Gottes durch die Natur und die Naturseite der Geschichte [1])? Das eine scheint klar, daß die dialek-

1) Vgl. meinen Hinweis in „Die Kirche und das dritte Reich", 2. B. 1932,

tische Theologie — auch wenn man sie sonst ganz anders einschätzt als Leese — an diesem Punkte kraft ihrer calvinischen Einstellung nicht nur selbst versagt, sondern weithin lähmend gewirkt hat.

Doch wir kehren nach dieser Beleuchtung der Lage zu Leese zurück. Er ist sich über die Schwierigkeiten seines Versuches durchaus klar. Aber vielleicht täuscht er sich über die Mittel, sie zu überwinden. Die seine Stellung bedrohenden Gefahren des orgiastischen Naturalismus sucht er dadurch zu bannen, daß er die Lebensphilosophie von vornherein unter die Dialektik von Leben und Geist, von Natur und Freiheit, unter ein Spannungsverhältnis von Ja und Nein stellt (z. B. S. 252). Er faßt dadurch die „realistische" und die idealistische Linie des „deutschen Idealismus" zur Einheit zusammen, nimmt also bewußt das Streben Schellings und des Spätidealismus wieder auf (daß Schleiermacher mit seinem „höheren Realismus" in ganz anderer Weise um dasselbe Ziel ringt, beachtet Leese leider nicht). Ob er aber wirklich eine Einheit erreicht? Die Behauptung der Spannung oder des Rhythmus allein genügt nicht, um davon zu überzeugen. Es will mir scheinen, daß die Unfähigkeit der „Realisten", die unbedingte Forderung und die von ihr ausgehende radikale Kritik aller Empirie zu verstehen, geschweige positiv zur Geltung zu bringen, auch bei Leese wiederkehrt. Er sieht nicht, oder doch nicht in voller Tiefe, die innere Gespaltenheit des Menschen, die Notwendigkeit des inneren Kampfes und der Entscheidung, die zur „Existenz" des Menschen gehört; er sieht beim Idealismus wie beim überlieferten

S. 118 ff. — Schon in meiner „Glaubenslehre" ([2] 1928, § 29, vgl. auch § 34, 3) habe ich das Problem der „natürlichen Religion" wieder aufzurollen und diese gerade vom zentral verstandenen evangelischen Glauben aus sehr positiv zu werten versucht, freilich mit einseitiger Beschränkung auf die „philosophische Bildungsreligion" und die Mystik. Wenn Leese diese Einseitigkeit tadeln würde, so müßte ich ihm heute recht geben. Aber darauf geht er nicht ein — wohl deshalb, weil er die Schwierigkeit des Problems, das in dem Verhältnis des Christentums zur natürlichen Religion liegt, von seinen Voraussetzungen aus nicht zu würdigen vermag. Er stempelt meine Ausführungen mit der Marke „Ritschlianismus" ab. Da er diesem aber Naturfeindschaft vorwirft, so müßte er sich doch wohl schon angesichts meiner „Glaubenslehre" die Frage vorlegen, ob nicht entweder jene Abstempelung oder sein Verständnis Ritschls (oder beides) falsch sei.

Christentum nur Naturfeindschaft und Mangel an „kosmovitaler" Einfühlungskraft; d. h. sein Wirklichkeitsgefühl ist nicht weit oder nicht tief genug ausgespannt, um den Tatsachen gerecht zu werden, von denen der ethische Idealismus und das Christentum leben, und die weder von den anthropologischen noch von den charakterologischen Forschungsbemühungen der Gegenwart (S. 149) aus der Welt geschafft werden können. So scheint mir Leeses Lebensphilosophie trotz seiner Vorsicht zuletzt doch nur Gegenschlag gegen Einseitigkeiten des Idealismus und der christlichen Überlieferung zu sein, nicht Erschließung letzter Einheit in tieferen, bisher verborgenen Schichten des christlichen Geistes.

Tatsächlich liegt auch der eigentliche Ton von Leeses Gedanken noch tiefer. Er ist sich durchaus bewußt, daß die „Krisis und Wende des christlichen Geistes" nur möglich ist, wenn sie den Gottesgedanken zu erfassen und von dessen Umprägung aus Kraft zu gewinnen vermag. Darum wagt er eine „Theologie der Lebensphilosophie" — theologische Ontologie als Lehre von der Begründung der Naturwirklichkeit in Gott selbst. Jener lebensphilosophischen Dialektik entspricht es, wenn er dabei Gott die nicht mehr aussagbare Synthesis der Thesis „Logos" und der Antithesis „Sein" nennt, das unaussagbare Jenseits beider (S. 130). Allein in Wirklichkeit bleibt er dieser unaussagbaren Synthesis nicht treu. Das Interesse Leeses wendet sich hier wie bei der Lebensphilosophie nur der einen Seite der Spannung zu, dem Verhältnis Gottes zum Sein. Und auch hier wird er inkonsequent, denn er findet zwar im Anschluß an Herder-Goethe in den dynamischen Kategorien die besten Ausdrucksformen dafür, „daß das Sein Gottes das jedes gegenständlich-empirische Sein Transzendierende, es Durchbrechende, aber zugleich auch Erfüllende ist", und sagt weiter mit Tillich, daß Gott ebenso Seinsgrund wie die Unerschöpflichkeit der schöpferischen Kraft, die unauslotbare Tiefe und Weite des grundlosen Abgrundes, daß er Seinsabgrund sei (S. 131); so glaubt er dem Pantheismus und Naturalismus zu entgehen (S. 189). Tatsächlich aber verleugnet er mit solchen Kategorien doch wieder das „Jenseits" des Gottesgedankens (vgl. auch S. 120: „Sinn" des Sollens, bzw. Seins) und wirft durch ihren naturhaften Charakter wie durch ihre Bevorzugung

gegenüber den Kategorien des „Geistigen" zum mindesten den Schein des Naturalismus auf seine „Theologie des Lebens".

Ja er verstärkt diese Wendung durch die „mythische Form", die er ihr von Böhme und Schelling her so gern gibt: durch das Bild der „Natur in Gott", das die christlichen Kategorien des Geistes, der Freiheit, der Liebe und der Gotteskindschaft ergänzen soll (S. 73). Erst dieses Bild zeigt ganz die Innigkeit des Verhältnisses zur Natur; der Abscheu gegen eine „gottlose Natur" vollendet sich in der Unmöglichkeit, einen „naturlosen Gott" zu verehren. Die Gefahr, daß damit die Natur dämonische Kraft gewinnt und zum Götzen übersteigert wird, soll eben dadurch abgewehrt sein, daß die naturhaften Kategorien ja spannungshaft sowohl in der Lebensphilosophie wie im Gottesgedanken mit anderen, christlichen und idealistischen Kategorien verbunden seien. Allein wir fragen unwillkürlich auch hier: bedeutet die Behauptung solcher spannungshafter Einheit an sich schon die Entdämonisierung der Natur? Tatsächlich führt Leese die Behauptung nicht systematisch durch; und wenn er gelegentlich (S. 255) von einem bejahend-verneinenden Verhältnis zum Dionysischen spricht, so klärt er doch nirgend, was damit gemeint ist. Helfen könnte lediglich eine Messung und Sinngebung der Lebensphilosophie von dem „Leben" aus, das die neutestamentliche Verkündigung meint; eine solche Messung und Sinngebung aber fehlt bei Leese.

Auch hier, und hier vor allem, rächt sich die Vernachlässigung des Sündenproblems. Nirgends widerlegt Leese die christliche Überzeugung, daß die Beziehung des Menschen zur Natur nicht normal, daß sie von seiten des Menschen her verderbt ist. Die Ablehnung der kirchlichen Sündenlehre bedeutet keine Widerlegung; die Leichtherzigkeit, mit der Leese sie vollzieht, scheint zu beweisen, daß er nur ihre abstoßenden Verzerrungen vor Augen hat, dagegen das gerade in ihr waltende religiöse Ernstnehmen der Natur (S. 117) nicht empfindet. Wenn aber in irgendwelchem Sinn eine Abnormität unserer Naturbezogenheit besteht, dann bedarf sie in all ihren Auswirkungen, dann bedarf auch das stark dionysisch verstandene „Pathos der schenkenden Liebe" des Bruchs mit der naiven empirischen Tatsächlichkeit und der Rückversetzung in die normale gottgewollte Lage.

Die — nicht erst paulinische — „Umsinnung", die μετάνοια des Christen ergreift mit sachlicher und psychologischer Notwendigkeit auch das Verhältnis zur Natur. Die Fragen, die in diesen Zusammenhängen entspringen, beachtet Leese nicht; und wenn er sie beachtete, würde er von seinen Lieblingsbegriffen her wohl kaum eine Antwort zu geben vermögen. Darum sieht er auch nicht, daß manche seiner eigenen Kronzeugen, z. B. Hamann und Oetinger, ja daß gerade so manche neuere lutherische Theologen, auch der von ihm so gern bekämpfte Ritschl, hier Wertvolles sagen.

*

Nach alledem bleibt es auch da, wo Leese seine eigentliche Aufgabe sieht, bei einer indirekten Förderung der Theologie. Diese aber ist bedeutsam genug. Er stellt uns Tatsachen vor die Augen, die weit ernster genommen werden müssen als bisher, und die weder mit diastatischer Konzentration noch mit einfacher Luther-Renaissance bewältigt werden können. Sie scheinen zunächst peripherisch zu sein, d. h. in die Reiche der Ethik und der Weltanschauung zu fallen. Aber mindestens in dem einen Punkte dürfte Leese recht behalten, daß ihre Abschiebung an die Peripherie, wohl gar die Abwertung des Naturgefühls als einer bloßen ästhetischen Angelegenheit, ein Ausweichen vor ihrem Ernste bedeutet. Weil die Naturbezogenheit das innerste Herz des Menschen beansprucht und wirklich erfüllt, darum will sie theologisch behandelt sein, d. h. von Gott und seiner Offenbarung in Christus her. Diese Aufgabe wird heute so drängend, daß die Theologie sich ihr nicht mehr entziehen kann.

Politische Theologie oder theologische Politik?

Von Professor D. Dr. Dedo Müller in Leipzig.

1. Das Auftauchen der Frage nach der Beziehung zwischen Politik und Theologie gehört zu den erfreulichsten Erscheinungen der Gegenwart. Als moralisches Problem ist die Politik auch bisher schon empfunden worden. Heute genügen Erörterungen über „Politik und Moral" (Baumgarten, R. Seeberg), „Privatmoral und Staatsmoral" (Troeltsch), „Staat und Sittengesetz" (Spranger), „Das Verhältnis des Staates zum Sittengesetz" (H. v. Treitschke), „Staatsräson und Sittlichkeit" (Binder) unserem Fragebedürfnis nicht mehr. Welche Gründe mag das haben?

Sie werden ebensowohl politischer wie theologischer Art sein. Einmal hat uns in den weltgeschichtlichen Vorgängen der letzten Jahrzehnte die Politik viel zu tief aufgewühlt, als daß wir uns hier nicht zu letzten Fragen genötigt sähen. Das politische Geschehen der Kriegs- und Nachkriegszeit hat wie eine Sturmflut alle Dämme durchbrochen und das innerste Lebensgefühl in seine Strudel mit hineingerissen. Das gilt auch in moralischer Hinsicht. Alle Fundamente menschlicher Existenz sind unterwühlt. Dieser Existenzialsinn des politischen Geschehens ist der eine Grund für das Aufkommen der neuen Fragestellung. Auch der Politiker weiß sich in der Unabsehbarkeit seiner Verlegenheiten vor jene letzten Fragen gestoßen, für deren Beantwortung er sich auf die Hilfe der Religion angewiesen sieht.

Dieses politische Geschehen hat nun aber auch die Theologie aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus auf die Politik aufmerksam werden lassen. Es ging dort eben auch um ihre Sache. Man wurde irre an der vielbehaupteten Beziehungslosigkeit der Politik zu den Fragen der Weltanschauung. Der Glaubens- und Entscheidungscharakter alles politischen Handelns wurde neu entdeckt. So konnte auch von hier aus die Frage nach dem Verhältnis von „Politik und Moral" der neuen Lage nicht mehr gerecht werden. Sie entstammt offenkundig

einer Zeit, in der bei aller Vergleichgültigung der Glaubensfundamente der Kultur doch eine gewisse Gemeinsamkeit der moralischen Überzeugung noch als selbstverständliche Voraussetzung auch für das politische Handeln galt. Man mochte zu mehr oder weniger weitgehenden Abstrichen bereit sein — es handelte sich im Grunde immer um das positive oder negative Verhältnis zur „christlichen" Moral, was immer man darunter verstehen mochte. Nun tauchen mit der Erschütterung der Fundamente ganz neue Fragen auf. Eine moralische Haltung kann schließlich nicht auf die Dauer in der Luft hängen. Die Reserven, von denen das moralische Empfinden bisher gezehrt hatte, sind offenbar aufgebraucht. Jetzt müssen die Fundamente neu gebaut und die Speicher wieder gefüllt werden.

Macht man sich diese Zusammenhänge klar, so leuchtet ohne weiteres ein, wieviel hier am persönlichen Gespräch zwischen Theologen und Politikern liegt. Die Schwierigkeiten sind so groß, daß nur die uneingeschränkte Bereitschaft, auf die Not und Verpflichtung der Gegenseite zu hören, zu ihrer Überwindung beitragen kann.

2. Diese Lage muß nach einem Buche wie dem von Wilh. Stapel: „Der christliche Staatsmann". „Eine Theologie des Nationalismus". Hamburg, Hanseat. Verlagsanstalt. 4,50 M., geb. 5,50 M. mit der größten Spannung und Aufgeschlossenheit greifen lassen. Ist Stapel auch nicht aktiver Politiker, so ist er doch an den politischen Kampffragen der Gegenwart so leidenschaftlich und mit so entschiedener Stellungnahme beteiligt, daß sich in ihm gewisse Grundmotive des politischen Handelns unserer Tage besonders deutlich aussprechen. Da ist es nun in der Tat ein erfreuliches Ereignis, wenn hier „aus einer politischen Aktualität" (S. 5) ein ausgesprochen „metapolitisches" Buch entsteht, das „das uralte Schicksalsproblem des deutschen Volkes: Christ und Volksgott, Papst und Kaiser, Christentum und Staat, Frömmigkeit und Politik" als „wieder tagesfällig" erweisen und als „das über Sein und Nichtsein entscheidende Problem des deutschen Volkes" (S. 5) anerkannt sehen möchte, ein Buch, das zur „antisäkularen Front" aufrufen und von der „Entsprechung zwischen irdischem Leben und himmlischem Leben" künden möchte.

St. formuliert die Grundfrage seines Buches: „Kann der Christ ein Staatsmann sein? Kann der Staatsmann ein Christ sein?“ und er weiß, daß um ihretwillen nach dem „Verhältnis von Staat und Christentum“ überhaupt (S. 11) oder für die konkrete Lage der Gegenwart nach dem Verhältnis von Christentum und säkularisiertem Nationalstaat gefragt werden muß.

Es muß das Zutrauen zu Stapels Absicht, der Eigenart des Christentums gerecht zu werden, nur befestigen, wenn er nun das Offenbarungsproblem zum Ausgangspunkt aller näheren Erläuterungen macht. „Das Christentum ist seinem Wesen nach nicht Erlebnisreligion, sondern offenbarte Wahrheit“. „Wäre es nicht offenbarte Wahrheit, so wäre es Traum und Trug und sollte ausgerottet werden“ (S. 18). Und es muß vollends alle Befürchtung, hier möchte wieder nach einer rasch entworfenen Synthese von Politik und Christentum gesucht werden, schwinden, wenn eine Erklärung dessen, was „geoffenbarte Wahrheit“ ist, nicht für möglich gehalten wird, „ohne die Kenntnis dessen, was im Christentum Erbsünde heißt“ (S. 18). Er versteht darunter: „Die Antwort Gottes auf die Empörung des Menschen gegen ihn“ (S. 18). „In dem Augenblick des Ungehorsams verfiel der Repräsentant der ganzen Menschheit, in dem alles, was je Mensch sein wird, enthalten ist, der ‚Sünde‘. Sein unsterblicher Leib verfiel der Sterblichkeit. Das Erkenntnisvermögen des Menschen wurde so verdorben, daß es seither überhaupt nicht mehr die Möglichkeit hat, eine Wahrheit zu erfassen“ (S. 18 f.). „Nur eine offenbarte Wahrheit kann also überhaupt Wahrheit sein“ (20).

Von hier aus will Stapel nun den „Unterschied zwischen Christentum und Nationalismus“ „metaphysisch“ und nicht „psychologisch oder ethisch“ behandelt sehen (S. 16).

Faßt man ihn psychologisch, „so spitzt sich das Problem alsbald auf den Rassengegensatz zu“ (S. 16). „Rasse ist nicht nur etwas Körperliches, und Biologie ist nicht eine ‚materialistische‘ Wissenschaft. Rasse ist Seele und Geist, darum ist sie auch Blut und Körper. Denn der Rassengeist baut sich den Rassenkörper“ (S. 17). So verstanden ist das Phänomen der Rasse „eine unbestreitbare Tatsache“ (S. 17). Erscheinungsform aber ist nicht dasselbe wie Wesen. Wäre

das Christentum „seinem Wesen nach“ etwas „Seelisches“ oder „Geistiges“, könnte also „das Wesentliche desselben“ „Gegenstand der Psychologie“ sein, so wäre „die Rassenpsychologie ein tödliches Problem für das Christentum“. Dann hätte „jede rassisch gesonderte Gemeinschaft, also auch jede Nation“ „Anspruch auf eine besondere Religion“. „Das Christentum wäre dann auf die Ebene der Nationalreligionen gerückt und müßte seinen universalen Anspruch aufgeben“ (S. 17). Nun aber ist das Christentum keine Erlebnisreligion, sondern „geoffenbarte Wahrheit“ (S. 18). „Die ganze menschliche Substanz, die körperliche wie die seelische und geistige“ ist „durch die Erbsünde korrumpiert“. Der Mensch „kann die objektive Wahrheit nicht erkennen“. „Soll es objektive Wahrheit unter den Menschen geben, so muß sie ihm von anderswoher gegeben werden. Nur eine geoffenbarte Wahrheit kann also überhaupt Wahrheit sein, alle erforschte, erkundete, erkannte Wahrheit ist Schein, dazu bestimmt, nach der Erfüllung ihrer Lebensfunktion zu zerrinnen“ (S. 20). Die christliche Wahrheit liegt „in einer Sphäre, die nicht psychologisch ist. Ihre Forderung und Verkündigung geht über alles Psychologische hinaus“ (S. 22), „sie gehört der Sphäre des Metaphysischen“ an. „Der Unterschied der Rassen betrifft wohl die Kultform und die ‚religiösen Empfindungen‘, aber nicht ‚das Christentum‘ als solches. Die christliche Wahrheit ist nicht völkisch zugeordnet, sondern allen denen geoffenbart, denen sie von Gott bestimmt ist“ (S. 22).

3. Ist man Stapel bis hierher freudig und dankbar gefolgt, so müssen seine Bestimmungen des Verhältnisses von Christentum und Ethik, mit denen er den „metaphysischen“ Charakter seines Grundproblems nun auch nach der Seite der Ethik hin sicherstellen möchte, zunächst völlig unverständlich erscheinen. Ohne weiteres einleuchtend ist auch hier seine Grundabsicht. Er will einer „Deutung des Christentums“ vorbeugen, die das Problem einfach „aus der psychologischen in die sittliche Sphäre verlagert“ (S. 23). Das Sittliche aber reicht an den Kern des Christentums gar nicht heran. So will er zeigen, „daß das Christentum seinem Wesen nach überhaupt nicht Sittlichkeit ist“ (S. 25). Sein Kampf gilt „dem Bindestrich zwischen den Wörtern sittlich-religiös“ (S. 28), einem „sittlich-‚religiösen‘ Halbchristen-

tum", wonach „Christsein" (S. 19) „eigentlich eine sittliche Angelegenheit" ist (S. 23). „Gott ist so paradox, der Ehebrecherin ihre Sünden zu vergeben und den Gerechten den Rücken zu kehren. Es kommt nichts auf den moralischen Eifer, alles auf die ‚Wiedergeburt' an, die kein moralischer Akt ist. Man darf die Wirkung der Gnade, die ‚fructus fidei', die es gibt und die es geben soll, nicht zur Ursache der Gnade machen" (S. 25). So unanfechtbar hier also der Ausgangspunkt ist, so kommt St. im weiteren Verfolg dieses Gedankens zu Konsequenzen, die einer eingehenden Überprüfung bedürfen.

Er will nämlich nun den Nachweis führen, daß das Ethos seinen Ursprung gar nicht im Christentum, sondern in der Gemeinschaft hat; er ist der Meinung, „daß jede Gemeinschaft ihre Sittlichkeit hat, und daß sittliche Konflikte nur dadurch entstehen, daß ein Mensch verschiedenen Gemeinschaften angehört, so daß sich verschiedene sittliche Forderungen in ihm widersprechen" (S. 23 f.). Damit könnte eine rein soziologische Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der sittlichen Forderung gemeint sein. Und an manchen Stellen sieht es wirklich so aus, als wolle er darauf hinaus. Es wird die Moral nicht selten mit dem Phänomen der Säkularisierung in besonders enge Verbindung gebracht. So heißt es etwa: „Sobald sich eine solche ursprünglich religiöse Gemeinschaft säkularisiert, sobald die Gottheit und der Kult wegfällt, bleibt eine ‚Moral' übrig" (S. 26). Aber es wird doch deutlich, daß diese Stellen nicht soziologisch, sondern religiös gemeint sind. „Alle diese Moral lebt nur von dem religiösen Erbe, von dem Schatz der Verehrung, die noch aus der Väterzeit in Blut und Seele der Nachkommen wirkt. Ist das Erbe aufgebraucht, so zerfällt die Gemeinschaft trotz aller Moral" (S. 26 f.). Es könnte danach nun theologisch alles in Ordnung kommen, wenn dieser Hinweis auf den ursprünglich religiösen Charakter aller Moral nun auch die Frage nach den sittlichen Konsequenzen des Christentums entstehen ließe. Aber hier geht St. nun ganz eigentümliche Wege. Er will die Frage nach einer „christlichen Sittlichkeit" in dem sonst üblichen Sinn von Regeln für das irdische Leben gar nicht gelten lassen. Für das Christentum ist das oberste Gesetz die Agape. „Die Liebe

aber ist nicht ein ‚Gesetz' wie menschliche Gesetze, sie ist das Gesetz des Reiches Gottes, in dem alle Gesetze aufgehoben, abgeschafft (abrogati) sind, sie ist die Überwindung aller Gesetzlichkeit und aller Gesetzessittlichkeit" (S. 191). Die Frage nun, nach welchen Regeln das irdische Leben in concreto geordnet ist, beantwortet Stapel mit seiner Lehre vom National-Nomos. Danach entspringt alle konkrete sittliche Ordnung aus der Nationalreligion. Und das „Kernstück" seiner Untersuchungen besteht nun darin, „das wahre Verhältnis des Nomos zum Christentum", „die Position dieser Nationalreligionen im christlichen Dogma zu finden" (S. 27).

Es kommt ihm nun darauf an „die Nomoi aller Völker" (S. 176) in dieselbe Beziehung zum Christentum zu bringen, in der die Bibel das alttestamentliche Gesetz sieht. Er will den Weg, den Paulus hier „paradigmatisch" gewiesen hat (S. 27), indem er dem Gesetz seines Volkes „eine heilsgeschichtliche Position" (S. 27) gab, für die anderen Völker, insonderheit für das deutsche, freilegen.

4. Das scheint uns nun aus zwei Gründen unmöglich.

a. Zunächst kann so der Vorgang der Säkularisierung des sittlichen Bewußtseins gar nicht erklärt werden, an dessen Kennzeichnung Stapel ein so ingrimmiges Interesse hat. Er sagt darüber: „Die sonst religiös begründeten und heiligen Gebote (der Nomos) werden zu moralischen Geboten. Ein imaginiertes ‚Sittengesetz' tritt an die Stelle Gottes, ein sogenanntes ‚Gewissen' an die Stelle der göttlichen Offenbarung. Wird die Gemeinschaft nicht mehr an etwas Heiliges gebunden, so muß sie durch ein ‚Unbedingtes' und wie die philosophischen Ersatzausdrücke lauten, aufrechterhalten werden" (S. 26). „Alle Sittlichkeit" ist deshalb für ihn „nur säkularisierte Religion" (S. 24). Der hier gemeinte und ganz richtig charakterisierte Abspaltungsprozeß hat doch nun unzweifelhaft das Christentum und nicht die Nationalreligionen betroffen; es ist einfach nicht einzusehen, was in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die Nationalreligionen erklären soll. Es handelt sich um einen ganz konkreten, sehr wohl übersehbaren geistesgeschichtlichen Vorgang, in dessen Verlauf sich im christlichen Abendland das sittliche Bewußtsein von den christlichen Glaubensvorstellungen

ablöste, ohne doch aus allen *wesensmäßigen* Abhängigkeiten herauskommen zu können, — was dann Nietzsche mit Hohn festgestellt hat. Diese christlichen, freilich nun natürlich vielfach um ihren ursprünglichen Sinn gebrachten Restbestände wurden in jenen philosophischen Ersatzausdrücken, von denen St. redet, weitergetragen. In diesem Sinne sind Begriffe wie Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit eindeutig säkularisierter Monotheismus christlicher Prägung. Dieser aber hat seinen Ursprung und seine Weltwirksamkeit schlechterdings weder von Griechenland, noch von Rom, noch von Germanien aus gewonnen, sondern von Israel her. Die bleibende Beziehung, in die Paulus den Nomos seines Volkes zu Christus setzt, ist die Feststellung eines Zusammenhangs von unwiederholbarer geschichtlicher Einmaligkeit. Religiös gesprochen: Es hat Gott unwiderruflich gefallen, aus allen Völkern das Volk Israel zu seiner Menschwerdung zu „erwählen". Wer daran rüttelt, geht den Weg von der positiven geschichtlichen Offenbarung zur Gnosis. Deshalb hat bei der Erschließung neuer Missionsgebiete bei aller *pädagogischen* Anknüpfung an den Nationalnomos das Gesetz des Alten Testamentes für den Aufbau einer völkischen Lebensordnung doch stets mit gutem Recht seine *dogmatische* Vorrangstellung behauptet. Die zehn Gebote haben — im Unterschiede vom Volksnomos — noch immer in jedem Katechismus gestanden. Erst auf diesem *indirekten* Wege gewinnt dann auch die Volkssittlichkeit die Bedeutung einer vorbereitenden Stufe; und in dieser Eigenschaft gewinnt auch sie *theologische* Bedeutsamkeit; auch die Frage der *pädagogischen Anknüpfung* ist eine Frage von *theologischem* Gewicht. Aber es ist eine *Indirektheit zweiten Grades*. Auch das Alte Testament gewinnt seine Legitimation nur durch das Neue. Die Volkssittlichkeit hat sich aber *auch* vor dem prophetisch verstandenen Alten Testamente zu verantworten, insofern es aus guten Gründen in den Kanon aufgenommen ist.

b. Damit ist nun schon gesagt, daß die von St. vorgeschlagene Bestimmung des Verhältnisses von Nomos und Christentum auch eine Verfälschung des Christentums bedeutet. „Christ sein" ist gewiß nicht „eigentlich eine sittliche Angelegenheit" (S. 23). Darin

hat er recht. Es ist durchaus eine Angelegenheit des Glaubens an Gott. Es geht im Evangelium um Gott und um die Gemeinschaft mit ihm. Aber in sie ist auch das konkrete sittliche Handeln miteinbezogen. Gott beansprucht nicht nur das fromme Bewußtsein, sein Anspruch richtet sich an den ganzen Menschen. Bevor deshalb vom Menschen und seinem Tun die Rede ist, wird die Wirklichkeitsfrage radikal bereinigt. Sie wird aber so gelöst, daß Gott nicht nur Schöpfer, sondern auch Gesetzgeber, heilig fordernder Wille ist. Darin allein kommt seine schlechthinnige Weltjenseitigkeit zu konkretem Ausdruck. In dem stets wieder aus allen vorletzten irdischen Beruhigungen herauswerfenden „Du sollst!", das hier aus der letzten, jenseitigen Tiefe der Wirklichkeit hervorbricht, wird unmißverständlich offenbar, daß Gott in keiner Weise mit der Welt identisch ist — weder mit der äußeren Natur, noch mit der inneren Welt des Menschen, und handle es sich auch um ihre höchsten Entfaltungen. In diese Kundgebung des göttlichen Willens gehört das Gesetz unwiderruflich mit hinein. Es ist aber das prophetisch verstandene Gesetz des Mose in seinem dialektischen, ebensowohl ein radikales Nein wie ein radikales Ja enthaltenden Zusammenhang mit der Offenbarung in Christus. Auch diese Selbsterschließung Gottes vollzieht sich geschichtlich konkret, d. h. in einmaligen geschichtlichen Ereignissen von unvergleichbarer Qualität. Das Gesetz ist in der speziellen Offenbarung mit enthalten; es geht nicht an, es in die allgemeine Offenbarung, in die natürliche Religion abzuschieben.

5. Von da aus will St.s Stellung zur Bergpredigt überprüft sein. Er wehrt sich hier mit Recht gegen die Auffassung, daß sie „eine Summa christlicher Ethik" (S. 121) darstelle, „die Generalanweisungen für alle Lebenslagen" enthalte oder „Ideale, die wir zwar leider nicht erfüllen können, die aber zur Beunruhigung für unsere allzu schwache Seele vorwurfsvoll leuchtend am Himmel aufgehängt worden sind" (S. 122). Natürlich ist sie alles das nicht. Sie ist nicht säkularisierte Ethik, sondern sie will „Wort Gottes" sein. Aber das will sie und als solches zielt sie auch auf uns ab. Sie gehört in die spezielle Offenbarung unabdingbar mit hinein, also in die Selbsterschließung Gottes, wie sie in Jesus Christus für alle

Zeiten geschehen und also auch für uns bestimmt ist. Damit ist gesagt, daß sie in einem konkreten geschichtlichen Zusammenhang steht — wie ja die ganze Erscheinung Jesu als „fleischgewordener", also geschichtlich konkret gewordener Logos verstanden sein will. Es sind gewiß, wie St. richtig sieht, „ganz konkrete Vorschriften" — nur nicht, wie er annimmt, im banalen Sinn der einfachen damaligen Erfüllbarkeit (S. 122), sondern im Sinn der Verlautbarung des allzeit gültigen göttlichen Gebotes in einer ganz konkreten Situation. Wenn St. nun meint: „Die Verabsolutierung der sittlichen Lehre Jesu zu einer allgemeinen ‚christlichen Ethik' ist der schlechteste Dienst, den man dem Christentum erweisen kann" (S. 127), so trifft er damit die Sache nicht. Denn nicht um säkularisierte Ethik handelte es sich, die wir anzuwenden hätten, sondern um Offenbarung, also um Erschließung letzter Wirklichkeitszusammenhänge. Der Bergpredigt die Gegenwartsbeziehung nehmen, heißt, sie um ihren Offenbarungscharakter bringen. Sie stellt uns unleugbar vor die Aufgabe, uns in unserer konkreten geschichtlichen Lage von dem in ihr sich erschließenden Willen Gottes anreden und bestimmen zu lassen. Wie das möglich ist, kann hier nicht erläutert werden [1]). Es mag aber eine Hilfe sein, wenn wir an die paulinische Fundamentalunterscheidung von Buchstabe und Geist erinnern (2. Kor. 3, 6). Der Buchstabe der Bergpredigt gehört auf die Seite der geschichtlich konkreten Erscheinung eines ewigen Gehalts, der sich in eigentümlicher Ablösung von seiner Urgestalt immer neu konkretisieren und doch zugleich der Gehalt jener Urgestalt bleiben will. Insofern wollen „die konkreten Sätze der Bergpredigt" dann doch „unbestreitbare Normen für alle Lagen und Fälle des sittlichen Lebens aller Zeiten enthalten" (S. 125) — wobei die Lagen und Fälle des sittlichen Lebens als Ort für die geforderte Konkretisierung in Betracht kommen. Das Wort Gottes kann nie anders als am konkreten Ort, in den ganz konkreten Verwicklungen des Augenblicks gehört werden — sonst wäre es nicht das Wort Gottes, das „lebendig und kräftig" ist und stets der die Finsternis der unmittelbaren Gegenwart erhellende Blitzstrahl ist. Wenn es St. daher als „unbestreitbar" gilt, daß „die Sittlichkeit Jesu durch-

1) Vgl. hiezu Alfr. Dedo Müller: „Religion und Alltag", 4. Aufl. 1932 S. 40, bes. auch die Anmerkung Nr. 25.

aus in der Sittlichkeit seiner Zeit und Umgebung gegründet" sei (S. 126), und er deshalb fragt, ob die Bergpredigt „wirklich etwas anderes als andere Ethiken" lehre (S. 121), so kann man nur sagen: ja, sie will etwas anderes sagen, weil alle ihre Weisungen, so sehr ihr „Buchstabe" sich andernorts auch finden mag, ihren „Geist" durch Christus gewinnen und deshalb vom Gesamtsinn seiner Erscheinung und den Fundamentaltatsachen seiner Offenbarung, also vom Kreuz und von der Auferstehung her, verstanden sein wollen.

Daß Stapel diese Zusammenhänge nicht sieht, ist um so merkwürdiger, als ihn seine Unterscheidung von Agape und Philia ganz nahe an unsere Überlegungen über den Offenbarungscharakter der Bergpredigt heranführt. Hier ist das Liebesgebot als „das oberste Gesetz" anerkannt, „in dem alle anderen Gesetze enthalten sind" (S. 191), als die „deutlich spürbare Einheit", die „die sittlichen Äußerungen Jesu und seiner Apostel" deutlich abhebt von bloßen „Anhäufungen von zufälligen Geboten und Ratschlägen (praecepta et consilia)" (S. 191). Agape und Philia werden dabei so unterschieden: „Die ganze christliche Sittlichkeit besteht in einer einzigen Wesenheit, die durch ein einziges Wort ausgedrückt wird: Liebe. Diese Wesenheit, diese geistige Substanz ist unablösbar vom Reiche Gottes. Sie ist nicht die irdische Liebe, die Philia, sie ist nicht Gattenliebe, nicht Elternliebe, nicht Geschwisterliebe, nicht Freundesliebe, nicht Liebe zu Volk und Staat, nicht Menschenliebe, nicht Liebe zur Menschheit, nicht Liebe zur Heimat, nicht Liebe zur Kunst, nicht Liebe zur Sache, nicht Liebe zum Ruhm usw. — das alles ist kreatürliche Liebe, die Gott den Menschen gegeben hat, damit die Welt nicht in lauter Haß und Bosheit auseinanderbricht" (S. 191). „Aber die Liebe Jesu und der Apostel ist die Liebe Gottes, die Agape tou theou ... die Liebe Gottes ist nicht mannigfaltig, sondern sie ist eine ... Nur die Philia ist unendlich differenziert ... die Liebe Gottes kann niemand haben, der nicht Christ ist. Sie ist unablösbar gebunden an die Gläubigkeit, nicht an irgendeine Gläubigkeit, sondern an den Glauben Jesu Christi. Sie leuchtet durch alle Taten eines Christen hindurch, denn soweit der Christ Christ ist, kann er gar nicht anders, als die Liebe Gottes bezeugen ... Da das Himmelreich schon hier, im irdischen Herzen des Gläubigen ist, ist auch

die Liebe im irdischen Herzen und gibt den — im übrigen notwendigen irdischen — Handlungen der Menschen einen himmlischen Glanz ... Dieses Menschliche ist durchdrungen und durchschimmert vom Göttlichen, und es ist eben darum auch psychologisch sowie in den Folgen göttlich bestimmt, es ist darin schon ‚Reich Gottes'" (S. 192 f.).

Das Problem, mit dem wir St. hier beschäftigt sehen, ist wieder das Verhältnis zwischen spezieller und allgemeiner Offenbarung oder von positiver und natürlicher Religion. Und man könnte sich ganz einverstanden erklären, wenn er nur die hier gegebenen Bestimmungen sich in all ihre Konsequenzen entfalten ließe. Die Philia hat dann bloß bewahrende Bedeutung. „Durch diese Liebe allein kann die Welt lebendig fortdauern" (S. 191). Sie bleibt aber in dieser Eigenschaft angewiesen auf die Erfüllung durch die Agape, für die transparent zu werden ihre eigentliche Bestimmung ist. Die Philia wäre danach für die Agape Leib, Konkretisierungsort, irdische Entsprechung, Gleichnis, Vorbereitung und Hinführung. Die spezielle Offenbarung nimmt danach also die allgemeine in sich auf, macht ihre Vieldeutigkeit verständlich und erfüllt ihre Sehnsucht, ohne ihre Bestimmtheit und Konkretheit zu verlieren. So muß unzweifelhaft das Verhältnis theologisch bestimmt werden.

6. Diese in der Agape-Philialehre enthaltenen richtigen Motive werden aber nun durch die Lehre von den Nationalgöttern um alle Entfaltungsmöglichkeiten gebracht. Sie stellt sich folgendermaßen dar: „Als Gott den Völkern ihre Sprache schuf, damit sie errettet würden von der Hybris ihrer Vernunft, machte er sie erst wahrhaft zu Völkern. Mit ihren besonderen Sprachen nehmen sie ein besonderes Fühlen und Denken an, damit wiederum besondere Erfassungen und Darstellungen der Gottheit. Dort erschien er als Jahve, anderswo als Zeus, patér andrôn te theôn te, anderswo als Jupiter, anderswo als Thor. Alle diese Erscheinungen des Numen sind ein Erbarmen Gottes, damit die Menschen nicht in der Vernunft aufgingen und sich nicht gegen Gott auflehnten. Indem sie die Erscheinungen Gottes verehrten, verehrten sie eben doch und verehrten in den Bildern unbewußt den einen Schöpfer und Erhalter der Welt" (S. 183). Diese Überlegungen wollen offenbar der Religion und Sittlichkeit des Alten Testamentes die Einzigartig-

keit ihres Offenbarungsgehaltes durch Einordnung in den Zusammenhang der natürlichen Religion bestreiten. Dadurch scheint dem christlichen Glauben gar nichts genommen zu werden; es wird nur die Beziehung zum Volksgott Jahve etwas aufgelockert; aber das scheint reichlich ausgeglichen, denn die anderen Nationalgötter sollen ja nun in alle Rechte Jahves eintreten. So erst scheint „die unbestreitbare Tatsache" nun voll ins Licht treten zu können, „daß der Gott des Himmels und der Erden einmal als Nomosgott der Gott eines Volkes war" (184), und daß „die jüdische Religion" nicht die Erlösung der Welt ist, sondern „nur eine Religion" (S. 182) — womit ja nur die Feststellung des Neuen Testaments wiederholt zu werden scheint. Zugleich ist damit der „religiöse Ursprung aller Moral und alles Rechtes" gesichert (S. 178), ohne daß es doch nötig wäre, das Christentum damit zu belasten. Die Sittlichkeit ist „nach Völkern verschieden. Das Nationale hat also in der Sphäre des Sittlichen sein unantastbares Recht" (184), es gibt „auch eine lex numinosa der Deutschen, einen Nomos Germanikos" (178). Die „National-Religionen" mit ihren „Nomosgöttern" sind „die Quelle der Volkssittlichkeit" (184). Diese Nomosgötter aber dürfen nun die volle Würde beanspruchen, die bisher dem Nomos des Alten Testamentes vorbehalten war. Denn „der Nomos wird von Christus nicht zerstört, ist nicht etwas Gottfeindliches, sondern er wird erfüllt. Er ist angelegt auf die Erfüllung, auf die Plerosis hin. Also muß in dem Gesetz ein Erfüllbares, ein Moment der Sehnsucht und Erwartung sein". „Weil in dem Gesetz ein Dikaioma, eine Bereitschaft der Rechtfertigung ist, darum war es möglich, daß ‚das Gesetz unser Zuchtmeister (Paidagogos) gewesen ist auf Christum, daß wir durch den Glauben gerecht würden' (Gal. 3, 24)" (176). So „hängt "an der Anbetung des „Nomosgottes oder Nationalgottes" geradezu „die Möglichkeit, Christ zu werden, die Möglichkeit der Erlösung" (183).

Somit ist „das Ethos und der Nomos, das ist die Sittlichkeit" „etwas, das unter den ersten Artikel fällt". „Es hat zunächst mit dem zweiten Artikel nichts zu tun (nur insofern es die Rezeptivität für die Erlösung einschließt)" (184). Sehr feierlich und nachdrücklich heißt es schließlich: „Nun sind wir bereit, in die Krypta zu treten,

die unter der christlichen Kirche gewölbt ist, und ich muß es auf den Zorn der Theologen ankommen lassen, die bestreiten, daß die christliche Kirche eine Krypta haben könne" (182). „Mit dieser Erkenntnis sind wir aus dem Dom der Erlösung in das dämmernde Gewölbe der Nationalgötter hinuntergestiegen, das aus gewachsenem Fels geschlagen unter dem christlichen Dom ist. Es gibt eine metaphysische Sphäre, in welcher der Gott des Himmels und der Erden, der wahre und einige Gott, nichts anderes ist als Jahve, der Gott Israels, nichts anderes als der Jupiter Capitolinus Roms, nichts anderes als die göttliche Athene der Stadt Athen, nichts anderes als der Gott Wodan oder Donar der Germanen" (183).

7. Man spürt diesen Sätzen an, daß sie keine blutleeren Theorien, sondern der Niederschlag leidenschaftlich gelebten Lebens sind. Immer wieder schlägt der heiße Atem der Erlebnisse und Lebensbeziehungen durch, aus denen sie erwachsen sind. Deshalb kann hier der bloße Hinweis auf die dogmatische Untragbarkeit dieser Anschauungen nicht genügen. Jede Widerrede muß hier durch die Macht und Tiefe ihrer Anteilnahme am Geschehen und Erleiden der Zeit legitimiert sein. Deshalb kann die Aufgabe des Theologen in dieser Sache nur darin bestehen, erkennbar zu machen, daß die Kirche in ihrer Substanz nicht neben dem Leben, sondern in einer letzten Tiefe und Leidenschaft der Auseinandersetzung mit ihm steht. Von daher gesehen scheint mir nun St. mit seinem Versuch, „die Position der Nationalreligionen im Dogma zu finden" (27), die Lösung gerade des Problems zu verfehlen, das er mit seinen leidenschaftlichen Thesen immer umkreist. Wir wollen es das der Konkretisierung nennen. Es ist ihm unbestreitbar um eine konkrete Theologie zu tun. Um eine Theologie, die den Augenblick mit all seiner Not und Größe in sich aufzunehmen und mit heilendem und rettendem Licht zu durchdringen vermag. Sein Mißtrauen gegen die offizielle Theologie stammt gewiß aus der Enttäuschung über ihr Versagen in diesem Punkte. Und welcher Theologe müßte sich nicht ganz persönlich getroffen fühlen, wenn er sieht, daß ein Mann wie St. die Gegenwartsmächtigkeit der kirchlichen Lehre nur durch eine fundamentale Umbildung glaubt wiederherstellen zu können! Aber wieviel Grund hier auch zu kirchlicher Buße vorliegt — es muß doch gesagt

werden, daß die Kirchenlehre das Stapelsche Problem tiefer, umfassender und fruchtbarer angreift. Die kirchliche Tradition versteht die Kirche als Leib Christi. Worum sonst handelt es sich denn in ihr — wenn nicht um Konkretisierung? Daß Christus immer von neuem in die Nöte und Verheißungen des Augenblicks hinein geboren wird — das macht ihre Existenz und ihr Wesen aus. Konkretisierung will hier als das Eingehen der letzten, alles Weltleben tragenden und sinnerfüllenden Energien in die Leibhaftigkeit der gegebenen Wirklichkeit, als das Erscheinen des Jenseits im Diesseits, als die Einwohnung Gottes im Menschen, als die Fleischwerdung des Logos verstanden sein. Das spricht das mächtige Wort des Paulus unmißverständlich aus, in dem er von der „überschwänglichen Größe" der Kraft redet, die Gott „in Christus gewirkt hat, da er ihn von den Toten auferweckt hat und gesetzt zu seiner Rechten im Himmel über alle Fürstentümer, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was genannt mag werden, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen; und hat alle Dinge unter seine Füße getan, und hat ihn gesetzt zum Haupt der Gemeinde über alles, welche da ist sein Leib, nämlich die Fülle des, der alles in allen erfüllt" (Eph. 1, 20 ff.).

Solches unaufhaltsam hervorbrechende Zeugnis zwingt doch wohl zu der Frage, ob die in ihm enthaltene Schau für den Weltcharakter der Erscheinung Jesu nicht schlechterdings für alle Zeiten zwingend ist und jede Abweichung vor ihr Forum fordert? Deshalb fragen wir: was läßt St. von dieser Vision noch übrig? Da ergibt sich nun ein durchaus zwiespältiges Bild. Entweder sieht er in Christus eine Gestalt von geschichtlicher Konkretheit — die aber nicht der Sohn Gottes ist, oder er sieht den Sohn Gottes, aber als abstrakten Logos ohne Fleischwerdung. Sein Christusbild entstammt teils liberalisierenden Tendenzen — das gilt besonders von der rein historischen Interpretation der Bergpredigt, teils ist es der Niederschlag einer Neigung zur dogmatischen Spekulation, und dann gewinnt es eine Abstraktheit und Blässe, daß schlechterdings unverständlich bleibt, was das Urchristentum mit der Anrede „Herr" gemeint haben könnte. St. sieht mit anderen Worten nicht, daß er das Moment der Konkretisierung, der Leibwerdung, der Verwirklichung, der Erfüllung des geschichtlichen Augenblicks völlig von Christus ablöst

und den Nationalreligionen zuschiebt. Er sieht nicht, daß von Christus schlechterdings außer einer abstrakten Idee nichts mehr übrig bleibt, wenn man der Tatsache seiner besonderen Beziehung zur jüdischen Geschichte und Frömmigkeit und damit der Einmaligkeit seiner Existenz ihre ewige Bedeutung nimmt.

Das heißt aber nun nicht Stapels Anliegen einfach auf die Seite schieben. Er will der Nationalität den Rang einer christlichen Glaubensfrage geben. Ja, sie ist es. Wie sollte sie es nicht sein, da hier die Konkretheit in das Zentrum des Glaubens hineingehört und der Mensch durchaus als konkrete geschichtliche Erscheinung, und das heißt in der Totalität seiner Verwurzelungen, von Gott angeredet ist. Wieder muß gesehen sein, wieviel Schuld die abstrakte Rede der empirischen Kirche daran trägt, daß das überhaupt Problem werden konnte. Aber gerade deshalb ist es nun ihre Aufgabe, so laut wie möglich zu sagen, daß es richtige und falsche Lösungen der Glaubensfrage gibt, daß die Entscheidung zwischen heidnisch und christlich von ewiger Aktualität ist, und daß die Nation auf gar keine Weise Glaubensobjekt sein kann. Aller direkten Religiosierung irdischer Tatbestände und wenn es die größten wären, hat das Christentum unwiderruflich den Boden entzogen. Der strenge Monotheismus kann auf gar keine Weise aufgegeben werden. Das ist der Punkt, an dem besonders deutlich hervortritt, daß es unmöglich ist, die anderen Nationalreligionen gleichwertig neben die jüdische zu stellen. Die Propheten hat es eben nicht in Rom und in Germanien gegeben, sondern in Israel. Hier allein und hier zuerst hat sich die Wolke menschlicher Blindheit zerteilt. Daran kann, so ärgerlich es sein mag, keine Spekulation etwas ändern. Hier gleitet St. unversehens in einen religionsgeschichtlichen, alles nivellierenden Liberalismus ab. Das Stück natürlicher Theologie, das er in seiner Lehre vom Nationalnomos erneuert, kann gewiß nicht so zu seinem Rechte kommen, daß man den National-Göttern ohne weiteres Heimatrecht im ersten Artikel zu gewinnen versucht, in dem schlechterdings Götter keinen Platz haben, sondern nur so, daß man den geschöpflichen Charakter des Volkstums wieder wahrhaft ernst nimmt. Nur wenn es nicht selbst Schöpfer sein will, kann das Geschöpf zu

echter Entfaltung aller seiner Kräfte und Reichtümer kommen. Wer das Volkstum zum Glaubensobjekt macht und es dadurch hindert, wahrhaft wieder Subjekt des Glaubens zu werden, zerstört es.

8. Von hier aus sei nun noch ein ganz direkter Blick auf das praktische Anliegen geworfen, um dessen theologische Verankerung es St. in seinem ganzen Buch geht. Es ist ihm um den „Staat der nationalen Selbstbehauptung" (16), um den wirklichen Staat zu tun. Er will anerkannt sehen, daß „durch drei Dinge die Oberhoheit eines Staates über eine menschliche Gesellschaft festgelegt" wird: „durch Steuer, Strafrecht und Krieg" (35). In der Nüchternheit dieser Fragestellung findet er sich mit Friedrich Naumann zusammen, der ja auch den Staat so sehen wollte, wie er wirklich ist als ein „Gemächte aus Willen, Paragraphen und Kerkern". Er findet aber bei Naumann das Christentum idealistisch verflüchtigt und möchte es demgegenüber in seinem ganzen Gehalt zur Geltung kommen lassen. In einem geschichtlichen Überblick über die vorliegenden Lösungsversuche, in dem er sich mit Jesus, Augustinus, Luther und Friedr. Julius Stahl auseinandersetzt, präzisiert er seine eigene Stellung dann dahin, daß es „weder christliche Staaten noch christliche Parteien", „aber Christen" gibt (157). Es ist also hier der Absicht nach beides gewollt: politische Sachlichkeit und theologische Strenge. Daß St. an die Durchführung dieser Fragestellung soviel innere Beteiligung und Mühe gesetzt hat, kann ihm nur gedankt werden.

Nachdem aber nun die notwendigen theologischen Einwände geltend gemacht sind, bleibt die Frage übrig, ob die aufgezeigten Abweichungen von der kirchlichen Linie nicht vielleicht politisch notwendig sind. Wenn wir alle Einwände gegen St. in dem einen Satz zusammenfassen könnten, daß er wider seine Absicht nur zu einer politischen Theologie im Sinne einer Durchsetzung der Theologie mit politischen Motiven gelange — könnte es dann nicht sein, daß hier einfach ein politischer Zwang vorläge, der auch den ernsthaftesten theologischen Ansatz notwendig zum Scheitern bringt? Könnte es nicht sein, daß jeder Versuch, hier streng auf der Linie der dogmatischen Tradition zu bleiben, zu einer Theologisierung der Politik im Sinn einer Gefährdung und Verfälschung der politischen Sachlichkeit

durch weltanschauliche Gesichtspunkte führte? Demgegenüber möchten wir nun die These vertreten, daß nur die richtige theologische Orientierung — nicht im akademischen, sondern im glaubensmäßig realistischen Sinne des Wortes —, also der ernsthafte Versuch, auf alle politischen Realitäten das volle unabgeschwächte Licht der Offenbarung Gottes in Christus fallen zu lassen, das Problem der politischen Sachlichkeit, also der wirklichen Politik überhaupt lösbar macht. Das ist gemeint, wenn wir von theologischer Politik reden.

9. Zunächst sei nun die Frage gestellt, wie sich die Christlichkeit des Stapelschen Staatsmannes denn in concreto eigentlich äußere. Durch die Überantwortung des Momentes der Konkretisierung an den Nationalnomos, dessen Unterbringung im 1. Artikel keinerlei praktische Konsequenzen im Sinne seiner Durchchristung zu haben scheint, ist er von vornherein von der Notwendigkeit einer Orientierung der politischen Praxis am Christentum, die ja freilich unter allen Umständen ein allerschwerstes Problem wäre, das hier nicht erörtert werden kann, entbunden. Wie wird er sich von einem Nichtchristen unterscheiden? Er wird wesentlich darauf angewiesen sein, seine Beziehung zum Christentum in W o r t e n auszudrücken. So sagt St. unter Berufung auf Matth. 10, 32 und 33 in der Tat: „‚Wer mich bekennet ... vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater. Wer mich aber verleugnet ... vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater', das ist das Wort, das Christen und Nichtchristen macht. Mehr als ‚Bekenntnis', das ist o f f e n e E n t s c h e i d u n g, wird nicht gefordert. Sie ist ein und alles" (152). Es sei hier nun nicht mehr davon geredet, daß uns St. dieser E n t s c h e i d u n g zwischen Gott und Abgott eben durch seine Lehre von den Nationalgöttern auch theoretisch ausgewichen zu sein scheint. Nur das sei gesagt, daß hier strukturmäßig eine Intellektualisierung der Frömmigkeit droht, der gegenüber das Evangelium immer auf einer Bindung des g a n z e n Menschen an Gott besteht. St. kämpft immer nur gegen die Ethisierung des Christentums. Sie ist gewiß e i n e Form seiner Säkularisierung. Es gibt keine Spezialbeziehung des Willens zu Gott. Aber eine andere ist seine Intellektualisierung. Es gibt auch keine Spezialbeziehung des Intellektes zu Gott. Sie ist gemeint in

all den Stellen der Bibel, in denen ausdrücklich vor einem Bekennen gewarnt ist, das nicht ein Ausdruck realen Gehorsams gegen Gott ist (so etwa Matth. 7, 21 und 21, 28 ff.). Frommsein ist eine Frage der Struktur des ganzen Menschen, ein einheitliches Verfaßtsein seines Wesensgrundes in Gott, dem keine einzelne seiner Lebensäußerungen entnommen werden kann, ohne das Ganze in Frage zu stellen. Das Hinwegsehen über diese Strukturfragen der Frömmigkeit hat nun auch politische Konsequenzen, die noch ganz kurz angedeutet seien.

Die trotz aller richtigen Teilbekenntnisse falsche Lösung der Glaubensfrage wird zunächst politische Selbstbesinnung im Sinn einer nüchternen Sicht für alle Realitäten der eigenen politischen Existenz unmöglich machen. Die Aussiedlung der Moral aus dem Glaubensverhältnis dient, wie wir sahen, zuletzt einer Religiosierung des Volkes, die unvermeidlich blind machen muß gegen tiefliegende Schäden des Volkslebens, die nicht auf den äußeren oder inneren Feind abgeschoben werden können. Die Demut sieht St. nur durch die „Vermessenheit" der Moral gefährdet. „Alle (!) Sittlichkeit ist Raub an Gott. Geraubte Sittlichkeit aber verfällt der Hölle" (243). Gewiß zerstört „geraubte" Sittlichkeit die Fähigkeit zur Demut — sie setzt eben einen Götzen an die Stelle Gottes, sie betet sich selbst an. Das aber muß die Folge jeder Vergötzung sein. „Worauf du nun dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott" — wenn Luther damit recht hat, dann ist deutlich, daß der Mensch jedem Götzen gegenüber das Abstandsbewußtsein und damit die Fähigkeit zu klarem Urteil verliert. Darum kommt das strenge Bestehen auf der Entgötzung aller irdischen Realitäten, der Nüchternheit und Schärfe der Welterkenntnis zugute. Es gibt in diesem Sinn Stellen bei St., die einfach jede nationale Selbstverblendung und Selbstverzärtelung befördern müssen. So heißt es einmal vom deutschen Volk: „Dieses Volk hat alle Stationen der Passion durchwandert. Nicht Dornen und Geißel und Hohn sind ihm erspart worden. Der Haß des Pöbels aller Welt brüllte zu ihm empor, und Barrabas! schrie die falsche Gerechtigkeit. Sollten Schweiß und Blut eine so edle Stirn umsonst entstellt haben?" (270). Wenn St. hierzu wie entschuldigend sagt: „So schwer und tränenvoll waren alle diese Dinge, daß wir nur mit geheiligten Worten davon zu reden wagen" (270),

so bestätigt er damit nur, daß hier der unwiderstehliche Drang nach letzter Akzentuierung, der auch das Heilige in Dienst zwingt, jede Fähigkeit zur Distanzgewinnung in sich aufgesogen hat, ohne die Selbsterkenntnis unmöglich ist.

In derselben Weise muß damit aber auch die Erkenntnis der Realität des anderen oder, sagen wir ruhig, des Feindes unmöglich werden. Bei jedem auf die Erfassung menschlich-politischer Realitäten gerichteten Erkenntnisakt müssen sich innere Distanz und innere Nähe wechselseitig durchdringen. Das eigentliche Problem der Selbsterkenntnis, der die Solidarität mit dem Ich naturgegeben ist, liegt danach in der Distanzgewinnung. Dem Feind gegenüber kommt alles auf die innere Annäherung an, ohne die ich ihn sowohl in seinen Machtpositionen wie in seinen Schwächen einfach nicht verstehen und ernst nehmen kann. Jede Religiosierung der eigenen politischen Existenz muß dazu unfähig machen. Die Feindesliebe des Neuen Testamentes ist eben kein bloßes Moralgebot, sondern der Hinweis auf einen tiefverborgenen, aber unaufhaltsam wirkenden existenziellen Tatbestand. Nun scheint uns, daß in dieser Hinsicht bei St. ebensowohl die Auseinandersetzung mit dem innenpolitischen wie mit dem außenpolitischen Feind notwendig unfruchtbar bleibt. Er kann ihn nicht ernst nehmen und deshalb auch nicht wirklich treffen, weil er ihn nicht in seiner ganzen Realität sieht. Die bloßen Kampfinstinkte der „antisäkularen Front" können weder innenpolitisch den Liberalismus und Internationalismus, noch außenpolitisch den Nationalismus der anderen wirklich treffen und entmächtigen.

Das aber muß die große Idee vom Reich, die St. am Schluß mit soviel Feuer und innerer Ergriffenheit vorträgt und die wahrlich christlicher Durchdringung wert wäre, zu politischer Unfruchtbarkeit verurteilen. Reich heißt ihm: „daß die ganze Menschheit, unbeschadet der Fülle ihrer Verschiedenheiten, unter einer Führung vereinigt werden soll" (228). Zu dieser Führung sieht er das deutsche Volk berufen: „Es muß sich eine Nation groß und glänzend über die anderen erheben, es muß eine Nation ihre Autorität über die anderen festigen, es muß eine Nation ein imperiales Recht setzen und einen europäischen Nomos aufrichten. Der Nationalismus, der das Ergebnis der französischen Revolution ist, muß überwunden

werden durch einen neuen Imperialismus. Der Träger des neuen Imperialismus kann nur die deutsche Nation sein" (252 f.). Lassen wir hier einmal die Frage, ob die Gleichsetzung der Begriffe Reich und Imperium nicht schon eine Säkularisierung und Verfälschung des Reichsgedankens bedeutet[1]), ganz auf sich beruhen. Besinnen wir uns nur, ob der gesteigerte nationale Individualismus, der die unvermeidliche Folge der Lehre von den Nationalgöttern ist, nicht schon rein psychologisch jede Art von Mißgunst und gereizter Gegenwehr in der Umwelt wachrufen und damit jede Realisierungsmöglichkeit von vornherein lahmlegen muß. Man kann Nationalismus nicht mit Nationalismus überwinden. Das kann nur wilden mechanischen Zusammenprall nach dem Gesetz von Stoß und Gegenstoß geben, aus dem schwerlich etwas Neues herauswächst. Hier handelt es sich vielmehr um die Frage, wie die Methode der bloßen Überwältigung und Unterdrückung durch ein höheres Prinzip politischer Organisation überwunden werden könne. Man mag das den eschatologischen Sinn des Reichsgedankens nennen. Wir können der Frage hier nicht nachgehen. Jedenfalls zeigt schon diese Überlegung, daß der Reichsgedanke jeder Form von nationalistischer Übersteigerung wesenhaft widerstrebt und den ganzen Reichtum seiner politischen Gestaltungskraft nur so entwickeln kann, wie Schenkendorf es gesehen hat in dem Gelöbnis:

„Ihr Sterne seid uns Zeugen,
die ruhig niederschaun,
wenn alle Brüder schweigen
und falschen Götzen traun:

---

1) In diesem Sinne sagt Wilhelm Stählin: „Im Imperialismus richtet ein Volk seine Macht auf über andere Völker und beugt sie in ihrem Wesen und in der Form ihres Lebens. Darum hören wir aus der Zeit der großen Imperien immer wieder aufklingen den Ruf: ‚In tyrannos', gegen die Tyrannen; und es geht dieser Kampfruf gegen einen Herrschaftsanspruch, der nicht selber Dienst ist an einem Größeren und Höheren, nicht Dienst am Ganzen, der darum auch nicht führt, sondern unterjocht und vergewaltigt, das Imperium ... ist darum etwas völlig anderes als die Erfüllung des universalen Reichsgedankens, in dem die Völker ihr eigenes Leben haben dürfen als Glieder eines größeren Ganzen und im Dienst eines höheren Sinnes der Geschichte ..". („Woll'n predigen und sprechen vom Heiligen Deutschen Reich" in „Unser Bund" 21. Jahr, Heft 9/10, Göttingen.)

wir wolln das Wort nicht brechen,
nicht Buben werden gleich,
woll'n predigen und sprechen
vom heil'gen deutschen Reich!"

10. Wendet man sich den Büchern Hans Blühers „Die Erhebung Israels gegen die christlichen Güter" und „Der Standort des Christentums in der lebendigen Welt"[1]) zu, so fällt zunächst wieder stark ins Auge, daß hier wirklich Theologie getrieben werden soll. „Es verdient Beachtung" — so sagt Stapel selbst mit Recht zu den beiden Büchern —, „daß heute nicht mehr nur approbierte Theologen, sondern auch Schriftsteller und zwar vom Rang Blühers nicht nur ‚über Religion', sondern Theologie schreiben" (Deutsches Volkstum 1932, S. 246).

Für Blüher ist „das Christentum ein konkreter Vorgang, der sich καθ' ὅλον auf die ganze lebendige Welt bezieht" (Standort 8). Der Grundgedanke beider Bücher ist der, daß das Schicksal der Völker sich an ihrer Stellung zu Christus entscheidet. Die Juden wurden das schlechthin zerstörerische Element der Weltgeschichte durch ihre „Messiasverfehlung". Demgemäß soll nicht über das Christentum, sondern von ihm her philosophiert und eine „christliche Philosophie" gesucht werden (Standort 8). Blüher weiß sich dabei ganz auf reformatorischem Boden. Das tut der Universalität des Ansatzes keinen Eintrag. Denn der Protestantismus wird hier als eine „in der Geschichte immer wiederkehrende Erscheinung" gesehen (Standort 45). In diesem Sinn wird der Herzog Widukind „als eine protestantische Erscheinung verstanden" (51). Diese Ausweitung des Begriffs will aber in keiner Weise als eine Erweichung der reformatorischen Verkündigung verstanden werden. Vielmehr macht sich Bl. alle ihre wesentlichen Anliegen ausdrücklich zu eigen. „Die sola-fide-Lehre ist so tief wie das Christentum selber, und darüber kann man eigentlich nichts meinen" (Erhebung 61). Der Kommentar zum Galaterbrief, die Freiheit eines Christenmenschen und die Confessio Augustana gelten ohne Abstrich als entscheidende Autorität (Erhebung 61).

Der Hauptkampf, der von dieser Grundabsicht aus geführt wird,

1) Beide Hanseat. Verlagsanstalt Hamburg: das erste 4,80 bzw. 6,50 M., — abgekürzt Standort; das zweite 3,80 bzw. 5,00 M. abgekürzt Erhebung.

gilt jeder rationalistischen Verflachung des christlichen Glaubens. Die ganze Leidenschaft, deren der Autor fähig ist, richtet sich gegen die „Weltbaumeisterreligion“ (20), wie sie besonders in der französischen Revolution geschichtsmächtig geworden ist, gegen „den vom Menschen zugelassenen Gott, den ‚Weltbaumeister‘ der westlichen Freimaurerei“, gegen „das, woran noch heute die gesamte ‚zivilisierte Welt‘ ... glaubt, wenn sie ausnahmsweise einmal auf den Gedanken kommt, daß ihre Existenz keine unbedingte ist“ (155).

In all diesen Beziehungen wird der tiefgreifende Wandel der geistigen Lage deutlich. Die Zeiten, in denen die Theologie nach dem Verlust aller unmittelbaren Lebensbeziehung in ihrer Verwissenschaftlichung den einzigen Weg ihrer Selbstbehauptung sah, liegen weit dahinten. Das Leben selbst fängt wieder an, nach theologischer Orientierung zu verlangen. Wer sollte sich darüber nicht von ganzem Herzen freuen! Alle Kritik, die sich an diesem Hervorbrechen des theologischen Interesses notwendig macht, wird sich vor dem heißen Lebensanspruch selbst rechtfertigen müssen, der hier um Ausdruck ringt.

Gerade der Respekt vor der Lebensbezogenheit dieser Theologie muß nun aber auch zu scharfer Aufmerksamkeit darauf verpflichten, ob hier wirklich Theologie getrieben, das Leben also wirklich unter die Realität und unter das Urteil Gottes gestellt wird, so wie sie uns in Jesus Christus offenbar geworden sind. Denn wenn es wahr ist, was Bl. ausdrücklich anerkennt, daß auch das menschliche Denken unter dem Fluch der Erbsünde steht und also dauernd von der Versuchung bedroht ist, sein zu wollen wie Gott und alle lebenswichtigen Erkenntnisse statt durch die Offenbarung aus seiner eigenen schöpferischen Vollmacht gewinnen zu wollen, dann muß es gerade dort am stärksten gefährdet sein, wo es von der ganzen Inbrunst des Lebens selbst zu seinen Fragen angeregt und von den heißen Erddämpfen leidenschaftlichen Erlebens gesteigert und zu seinen Antworten gedrängt wird.

11. In diesem Sinn nun bedarf die Blühersche Theologie nach zwei Seiten hin der Überprüfung: einmal insofern sie das Christentum als Mysterienreligion versteht und dann hinsichtlich der Bedeutung, die das mythische Element in ihr gewinnt.

Die erste Frage sei an seiner Lehre vom Eros Uranios deutlich ge-

macht. Bl. entwickelt sie im Anschluß an die vorchristliche Jenseitshoffnung, soweit sie in der Erosspekulation zum Ausdruck kam. Dem himmlischen Eros als einer Offenbarung der Gottheit fällt danach die Aufgabe zu, die abgefallene und in Irrtum verstrickte Menschheit an ihren göttlichen Ursprung zu erinnern und wieder mit sich zu vereinigen. Das alles spricht Bl. als „reines vorchristliches Christentum" an. „Ein Mensch, der so denken kann, ist ein vorchristlicher Philosoph, und deren gibt es auch heute" (Standort 9). Der Übertritt zum Christentum erfolgt aber erst in dem Augenblicke, „wo ihm der Herr begegnet", „allein dadurch, daß der Herr erscheint, daß man ‚sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt', allein durch den Bezug der Worte: ‚Nehmet hin und esset: dies *ist* mein Leib'" (10).

Bis hierher wäre nichts einzuwenden. Die Beziehung, die hier zur außerchristlichen Welt hergestellt ist, wäre die zwischen Erwartung und Erfüllung. Es kommt also alles auf die konkrete Durchführung dieses Gesichtspunktes an. Es müßte dann so sein, daß die Eros-Uranios-Erwartung erst von Christus her richtig verständlich würde — wie dann auch umgekehrt die Größe und Eigenart der Erfüllung von der Erwartung aus erst richtig ins Licht treten dürfte. Diesen Sinn hat wohl in der Tat die Bemerkung: erst Jesus von Nazareth habe es möglich gemacht, „über diesen ‚himmlischen Eros' richtig zu denken" (Standort 10). Die nähere Erläuterung des Erosbegriffes aber muß dann höchst bedenklich stimmen und den Eindruck erwecken, daß hier Christus zwar nicht der Absicht, aber dem Effekte nach auf diese vorchristliche Stufe der Erlösererwartung zurückinterpretiert wird. Unter Eros wird nämlich verstanden die „Instanz in unserem Wesen", welche den begrifflich nicht faßbaren „Restbestand der Dinge organhaft angemessen ergreift" (26). In dieser Eigenschaft hat der Eros „seinen eigenen" „philosophischen Ort" (26). „Eros steht vollgültig neben den Kategorien und neben den Begriffen als reine Kraft a priori des Subjektes; er ist niemals entwickelt worden aus etwas anderem, sondern immer er selber gewesen und kann niemals etwas anderes sein *als Gottes eingeborener Sohn*[1]). Hier haben wir die Antwort auf die platonische Frage nach dem Eros ‚ihn selbst an seinem eigenen Ort'" (27 f.).

1) Sperrung von mir.

Dieser Gedankengang wird noch ergänzt durch das Kapitel von der „indogermanischen Querlagerung im Christentum“ (53 ff.). Als das Hauptelement dieser weltanschaulichen Querlagerung gilt ihm der Satz: „Das Licht ist nicht ohne Auge. Es ist also unmöglich, daß Gott ‚erst‘ die Sonne schuf und dann ein Menschenauge, das sie sieht. Das Auge ist sonnenhaft und die Sonne verdankt ihr Dasein als leuchtende Erscheinung dem Dasein des Auges. Dieser Standpunkt ist von großen christlichen Denkern bis in seine letzten Konsequenzen vorgetragen worden. Man denke nur an den Satz des Skotus Erigena, wonach Gott ‚in der Kreatur auf wunderbare und unaussprechliche Weise geschaffen wird‘, oder an die großen Sprüche des Angelus Silesius, die ja so weit gehen, das Dasein Gottes vom Dasein des Ich abhängig zu machen“ (58).

So unzweifelhaft es sich hier um ein im subjektiven Sinne des Wortes echtes religiöses Erlebnis handelt, so will doch gesehen sein, daß die von Bl. angegebenen Kriterien durchaus allgemein religiöser Art sind und daß die spezifisch christlichen Kriterien der Agape und des Gehorsams fehlen. Blüher hat den Menschen „im Augenblick der Widerfahrung“ (65) im Auge, es ist ihm um den Schöpfungsakt zu tun, „den Akt der Überreichung“, in dem die Werke der Kultur empfangen werden: „Alle Werke der Kultur, die Gesänge, die Tempel, die Standbilder, die Philosophien und auch das Gesetz des Mose“ (65). Es ist also ein Moment höchster Steigerung tiefster schöpferischer Kräfte gemeint, in den zugleich das Erlebnis der Grenze einbricht — daher im „Gemüt der schöpferischen Persönlichkeiten“ „die tiefste und schwer zu bändigende Melancholie und die Einsicht in die Nichtigkeit des menschlichen Tuns“ (66). Bl. tut einen letzten in der Tat ganz nahe vor die Entscheidung führenden Schritt und nimmt in diesen Moment die Erkenntnis mit hinein, daß „der Mensch in seinen bevorzugten Exemplaren den Schöpfungsakt Gottes nachahmt: welcher aber im Grund nur Gott gehört“ (66). Das alles aber kann diesen Erlebnissen noch nicht den spezifisch christlichen Charakter sichern. Bl. übersieht, daß Paulus in 1. Kor. 13 noch ganz andere Möglichkeiten ins Auge faßt, als die von ihm erwogenen — und daß er unter alle letzten Möglichkeiten der Selbststeigerung oder Selbstdemütigung bis hin zur Selbstvernichtung mit jenem „und hätte

der Liebe nicht" den Schlußstrich gemacht sieht. Die Erosbeziehung Blühers ist eben etwas fundamental anderes als das „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" des Neuen Testamentes. Bl. will „im Gewühl der Menschen" „den Menschen finden, den ich liebe" „durch einen Zufall und auf den ersten Blick" (29). Er will im Grund durch den anderen also doch in seinem schöpferischen Vermögen angesprochen und gesteigert sein, so wie er sich auch „die großen Phasen der Naturwissenschaft eingeleitet" denkt „durch einen Liebesakt des Genius mit der Natur" (29). Lieben bedeutet hier also einen letzten Akt der Selbstentfaltung und Selbstbestätigung. Ausdrücklich heißt es einmal: „Wir haben das Thema des Eros und wir reden, daß wir nicht mißverstanden werden, von jenem Phänomen, das jedermann leibhaftig kennt: nämlich von der Liebe eines Menschen zum anderen. Unter diesem anderen verstehe ich nicht den beliebigen anderen, nicht den Nächsten, sondern rede von dem Menschen, den ich liebe und von dem Phänomen, das hier vollgültig und unabgeleitet in Kraft tritt" (17).

Demgegenüber redet der Begriff Agape nicht von einem Akt der Selbstbestätigung, sondern der Selbstentäußerung, der Unterwerfung und des Gehorsams. Nicht freilich im moralistischen Sinn des Wortes. Denn die Macht, von der dieses „Du sollst!" ausgeht, ist die Fülle des Lebens. Und als Eingehen in die Fülle des Lebens ist diese Unterwerfung auch gemeint. Lieben heißt hier, für ein größeres Leben offen sein, als ich es erzeugen und fassen kann. Aber es ist doch ganz deutlich gesagt, daß der Weg dazu Verleugnung seiner selbst, seiner Sympathien und Antipathien — selbst gegen die Juden — ist. Der Weg zum Leben geht durch den Tod. Denn Leben heißt hier Auferstehung! Deshalb ist das „Liebet eure Feinde!" hier nicht eine Zufallsformulierung oder eine pädagogische Zuspitzung, sondern der präziseste Ausdruck für ein Grundgesetz des Lebens.

Könnte es nun nicht so sein, daß das ganze Buch Blühers aus einer leidenschaftlichen Antipathie herauswüchse, die durch alle ausdrückliche Berufung auf das Christentum in der Substanz sich nicht verwandeln, sondern nur bestätigen lassen möchte — und daß dann die dringend notwendige und dankenswerterweise von ihm in Angriff genommene Aufgabe einer Behandlung der Judenfrage unter der

Perspektive des Christentums noch als unerledigt angesehen werden müßte?

Erst von dieser Besinnung aus läßt sich dann ein Urteil gewinnen über die Meinung Blühers, das Christentum sei eine Mysterienreligion. Er ist der Überzeugung, der Herr habe die Mysterien gekannt und zwar die Eleusinischen: „er spricht zu den Griechen, die ihn besuchen, im Mysterienstil des Cereskultes und weist dabei auf sich als den Erfüller des Mythos. Das Christentum ist damit Mysterienreligion und zwar erfüllte" (57). Das mag man alles gelten lassen. Es muß nur befürchtet werden, daß die Verbindung mit der Erosspekulation das Christentum gerade um die Züge bringt, die es von den alten Einweihungsriten der Mysterien unterscheiden. Dieser Unterschied liegt aber in der Überzeugung, daß es Erfüllung der Mysteriensehnsucht nach Einigung mit Gott nicht in der rauschhaften Steigerung menschlicher Energien und sei es auch der geistigsten gibt, sondern nur in der vorbehaltlosen Preisgabe jeglichen menschlichen Anspruches und im demütigen Gehorsam gegen den in Christus offenbaren Liebeswillen Gottes: „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" (1. Joh. 4, 16). Statt dessen erscheint bei Bl. das Wesen des Christentums ganz in ein heiliges Wissen gesetzt, ohne daß die Nachfolge als unerläßliche Konsequenz auch nur erwähnt wäre.

Damit hängt nun auch die besondere Bedeutung zusammen, die der Mythus in Blühers Theologie gewinnt. Es scheint mir nicht möglich, hier einfach alles mit der „Blühernden" Phantasie des Autors zu erklären und so die Frage durch Abschieben ins Psychologische zu vergleichgültigen. Es scheint mir ein ernsthaftes theologisches Problem vorzuliegen. So allein wird der heiße Atem verständlich, der dem Leser gerade aus den mythischen Partien der beiden Bücher entgegenschlägt. Denn in die mythische Perspektive nimmt Bl. nun auch das konkrete politische Thema seines Buches, die Judenfrage, mit hinein. Diese Wendung tritt bei Blüher nicht nur darin hervor, daß er die mythischen Elemente der biblischen Verkündigung mit besonderer Betonung heraushebt, sondern auch darin, daß er sie in außerordentlich kühner Weise selbständig weiterbildet und aktualisiert. Mythisches Denken ist Denken aus religiöser

Inspiration. „,Mythos' bedeutet nicht etwa ein Erfundenes und Erdachtes ..., sondern Mythos ist geschichtliche Schaffensmacht und gehört der Realität an; er ist urgeschichtlich und archetypisch ... es ist niemand wahrhaft geschichtlicher Mensch, dessen Substanz nicht mythisch verankert ist" (78). Über Recht und Unrecht läßt sich hier also nur von der Richtigkeit und Falschheit der tragenden religiösen Inspirationen aus entscheiden. Es handelt sich dabei im wesentlichen um die Lehre von den „beiden allogenen Rassen" (57), die er aus dem doppelten Schöpfungsbericht der Bibel ableitet und um die mythische Unterbauung der „Messiasverfehlung" (Erhebung 126) Israels.

12. Gedacht ist dieser letzte Vorgang so, daß „das ‚Ärgernis des Kreuzes'" in die „religiös rassische Substanz" des Judentums „eingedrückt" sei „wie ein Mal" (Erhebung 127). „Das Judentum reagiert auf das Ärgernis des Kreuzes; und wie gestaltschwach auch das Kreuz in der Waltung der Moderne geworden sein mag: es selber hat seine volle Gewalt behalten, das reine Ereignis ist vollkommen frisch wie am Tage der Kreuzigung selber" (Erhebung 127).

Damit hat Bl. seine zentrale Anklage gegen das Judentum erhoben. Und es muß hier zunächst einmal gesagt werden, daß er damit in der Tat den Punkt bezeichnet hat, von dem eine theologische Auseinandersetzung mit dem Judentum auszugehen hat. Daß Blüher wie Stapel den entscheidenden religiösen Charakter der Judenfrage erkannt hat, ist ein Verdienst, das ihm nicht geschmälert werden darf. Bl. gewinnt von da aus die Möglichkeit scharfer Kritik am Rassenantisemitismus. Es wird ja freilich nicht völlig deutlich, wie seine Lehre von den allogenen Rassen trotz aller Betonung ihres religiösen Charakters selbst den Gefahren des Rassenantisemitismus soll entgehen können. Wir denken dabei gar nicht in erster Linie an die ganz groben Abgrenzungen, die er hier vornimmt, etwa in der Feststellung: „Der Vulgärantisemitismus nährt sich überwiegend von Mischlingen" (Erhebung 163): oder „daß auffallend rührige Antisemiten übrigens gerade Judenbastarde aus erster Generation sein können, lehrt unsere reiche Erfahrung" (Erhebung 133). Er sieht auch in die tieferen Zusammenhänge hinein: „Es läßt sich schon jetzt deutlich übersehen", daß die Lehre vom Primat der Rasse (‚Rasse ist alles!') „ein Abspenstigmachen vom verhaßten

Christentum fördert" (Erhebung 97) — und damit scheint ihm der Antisemitismus direkt die Geschäfte des Judentums zu besorgen — „denn Israels Ziele sind immer religiös" (97). „Die Antisemiten denken eben selber jüdisch und wissen schon lange nicht mehr, was königlich-priesterliche Gewalt ist. Aber die Juden freuen sich, daß es Antisemiten gibt, und sie haben Grund dazu" (105). Ja, er kennt selbst den Begriff des „Rassenpharisäismus" (137). „Oder ist Blut etwa eine biologische Substanz, wie es die Rassenpharisäer meinen? Erzeugt etwa das ‚Blut' die Religion als eine Art Fluoreszenz? Das würde ihnen so passen! Aber die Religion erzeugt das Blut" (138).

Aber alle diese Erkenntnisse können es nun doch nicht hindern, daß aus Blühers Mythos vom Ewigen Juden selbst eine Art Religion wird, zu der er nun selbst in ein Glaubensverhältnis gerät. Jedenfalls ist bei ihm die Grenze überschritten, die dem Mythos im Christentum unwiderruflich gezogen ist. Der Mythos auf christlichem Boden darf nur interpretieren, er darf nicht selbständiger Verkündigungsinhalt sein, er darf nicht an die Stelle des Evangeliums treten wollen. Er bleibt unablösbar an die zentrale Tatsache der Offenbarung Gottes in Christus gebunden. Bei Bl. aber gewinnt er den Charakter einer eigenen Offenbarung. Er bedarf nun nicht mehr der Rechtfertigung, er ist in sich gerechtfertigt, er rechtfertigt selbst. Oder scheinen Bl. die phantastischsten Kombinationen nun nicht gerechtfertigt, wenn sie nur seinen Mythos zu bestätigen scheinen? Gewinnt dieser nicht völlig den Charakter eines vorher bestimmten Schicksals — demgegenüber nicht einmal Gott selbst die Möglichkeit hat, es aufzuhalten? Oder tritt etwa an irgendeiner Stelle die Fundamentaltatsache noch in Erscheinung, daß Christus doch wohl trotz allem auch für die Juden am Kreuz gestorben ist? Bl. kann so nur reden im Bewußtsein einer letzten Erleuchtung und Bevollmächtigung. Er redet mantisch, und wenn noch ein Zweifel an der Bedenklichkeit seiner Auffassung vom Mysteriencharakter des Christentums bestehen könnte — hier wäre er behoben: Bl. redet wie ein Eingeweihter, und es kann kein Zweifel sein, daß es bei aller korrekten Anwendung der entsprechenden Formeln — auch das gehört ja zum Wesen der Mysterienreligion — nicht die Einweihung

in Blut und Geist Jesu Christi ist, sondern das rauschhaft geniale Hingenommensein von einem Einfall, dessen eigentliche Substanz durchaus dem eigenen Blut und Geist entstammt. Denn gewiß wird die Berührung mit Christus unerbittlich hellsichtig machen für die Sünden des jüdischen Volkes. Sie wird aber auch nie vergessen lassen, daß solche Hellsichtigkeit von der Liebe geweiht und legitimiert sein muß, „die von dem Kreuz die Arme zu uns breitet".

Das wird an der aktuellsten politischen Wendung, die Bl. in seinem Buche nimmt, vollends deutlich. Sein Hauptanliegen ist hier ja, „Frankreich als antichristliche Sendungsmacht" zu entlarven (139 ff.). Er beruft sich auf Nostradamus, welcher „große Seher" „mit seinen Weissagungen einige Krisenpunkte der europäischen Geschichte getroffen" habe (141) — unter anderem „den Beginn des Reiches des Antichristen" (142) im Jahre 1792. Er sieht hier nun „den reinen Ereignisgrund" (144) der neueren Geschichte Frankreichs enthüllt. Damit ist Frankreich ein für allemal und unwiderruflich dem Geiste Robespierres ausgeliefert, der Weltbaumeisterreligion, der Gleichmacherei, dem Säkularismus. „Die Sprache des heutigen Frankreich, seine Politik, seine Sendungsgefühle sind durchaus die gleichen, wie die im Thermidor 1794. Frankreich ist seinem geschichtlichen Inhalt nach durch und durch Maximilian Robespierre und nicht Napoleon" (161). Es braucht nun zur Vervollständigung des Bildes nur noch hinzugefügt zu werden, daß sein Werkzeug die Freimaurer sind, daß es aber selber Werkzeug des ‚Fürsten der Verbannung' ist, der am 21. Cahlin 1489 von Konstantinopel aus das genaue Programm der inneren Zerstörung der christlichen Völkerwelt erlassen hat (108 f.). „Der letzte Vorstoß im Auftrag des Fürsten der Verbannung ist der des Juden Siegmund Freud und seiner ‚Psychoanalyse'" (122).

Wir stellen hier nun einfach die Frage: ist das noch theologische Politik oder ist es politische Theologie? Man wird die Erregungsimpulse, die zwischen Deutschland und Frankreich liegen, nicht schwer genug nehmen können. Und zweifellos ist es pure Phantasterei, sie mit aufklärerischen Parolen aus der Welt schaffen zu wollen. Dazu ist zuviel Blut zwischen Deutschland und Frankreich geflossen. Blut ist in jeder Beziehung ein besonderer Saft. Hier kann nur eine ernsthafte theologische Orientierung der Politik im realistischsten Sinn

des Wortes helfen. Wir fragen nun einfach: kann eine solche seinsmäßig-sachliche, statt bloß bewußtseinsmäßige Orientierung im Sinne des Christentums die Wirkung haben, die von Blühers Spekulationen, genau so wie von der Stapelschen Lehre vom Volksgott, schließlich trotz aller Bemühungen um ihre Verchristlichung doch ausgehen muß, nämlich eine hoffnungslose, mit der Realität Gottes nicht mehr ernsthaft rechnende Verfestigung der zwischen Deutschland und Frankreich liegenden Feindschaft, oder müßte diese Wirkung nicht als der unwiderlegliche Beweis ihrer wesenhaften, durch kein christliches Vorzeichen aufhebbaren Unchristlichkeit angesehen werden? So schmerzlich deshalb im Hinblick auf die Dringlichkeit der Aufgabe und die mancherlei erfreulichen Einzelzüge des Blüherschen Lösungsversuchs die Feststellung ist, es muß um der Sache willen gesagt sein: Bl. hat eine Menge Geist in den Dienst einer letztlich doch durch politische Affekte statt durch den Heiligen Geist inspirierten Politisierung der Theologie gestellt.

Wenn somit die Aufgabe einer echten theologischen Orientierung der Politik noch längst nicht als gelöst betrachtet werden kann, so sei doch zum Schluß noch einmal festgestellt, wieviel damit gewonnen ist, daß nach den Theologen de Quervain, Gogarten und Brunner nun auch zwei Schriftsteller von der Eigenart und Wirkungskraft Stapels und Blühers die Politik nachdrücklich als theologisches Problem anerkennen. Es gilt nur zu sehen, daß die Wendung zur Theologie der Entscheidung zwischen richtig und falsch nicht enthebt. Es gibt richtige und falsche Theologie — wie es richtige und falsche Frömmigkeit, richtige und falsche Propheten, Glaube an Gott und an Götzen gibt. Dieses Grundproblem des Glaubens spielt entscheidend auch in das Problem Theologie und Politik hinein, und nur von da aus kann beurteilt werden, ob es sich jeweilen um eine politische Theologie oder um eine theologische Politik handelt. Wirkliche Politik kann es nach der Offenbarung in Jesus Christus nur von wirklicher Theologie aus geben.

Besprechungen.

Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. W. de Gruyter, Berlin 1931. 192 S. Geb. M. 1.80.

Das 1000. Göschenbändchen! Indem der Verlag die inhaltschwere Gabe des bekannten Philosophen zum Jubiläumsdenkmal bestimmte, bewies er, daß die ganze Sammlung mehr sein will als die „wissenschaftliche Stehbierhalle", zu der studentischer Witz sie gemacht hat. Wer das Buch wirklich studiert, wird reichlich belohnt. — Jaspers ist von der Psychologie ausgegangen (Psychologie der Weltanschauungen,[3] 1925), von Kierkegaard und Max Weber stark beeinflußt, stellt aber zugleich seine Philosophie bewußt in die Überlieferung alles wahrhaft großen philosophischen Denkens. Was er im Vorwort seiner soeben erschienenen dreibändigen „Philosophie" bekennt, das gilt auch für sein Verständnis der Zeit: es soll seine Richtung aus jenem schöpferischen Aufbruch des Lebens empfangen, der „als Klarheit des griechischen Philosophen, als Haltung des nördlichen heroischen Gemüts und als Tiefe der jüdischen Seele" längst vorhanden war. Die eigentliche Gefahr der Zeit sieht Jaspers in der Vernichtung des wahren Menschentums durch Rationalisierung, Technisierung, Nivellierung, Versachlichung, Vermassung. Auf allen Lebensgebieten weist er in treffsicheren (freilich sehr abstrakten) Analysen diese Züge auf. Doch gibt er sich dabei niemals nur als objektiver Beobachter, sondern wird zum Richter und Kämpfer. Die Maßstäbe dafür schenkt ihm die eigene Existenzphilosophie, die überall von der Selbstbesinnung ausgeht („Das erste ist der Mensch, der doch mit sich selbst als dem Sein sich niemals abfinden kann, sondern über sich selbst hinausdrängt", S. 129). Ihre Seele ist ein philosophischer Glaube, eine bestimmte Haltung, die aus der Unbedingtheit heraus lebt und der Entscheidung des Einzelnen für die Freiheit den stärksten Ton gibt. So verficht Jaspers mitten in dem allgemeinen Kampf wider den Individualismus von neuem die Bedeutung des Einzelnen und seines Ringens um sich selbst, sowie den Adel, der sich aus der Fähigkeit und dem Wagnis des Glaubens ergibt. Er sieht den Unterschied vom christlichen Glauben (den er freilich nur in katholischer Einseitigkeit zu kennen scheint), aber auch die Verwandtschaft mit ihm. Daher ist ihm „die in kirchlicher Tradition geborgene Religion" das dauernd nötige Gegenüber zum philosophischen Glauben; beide gehören gegenüber dem drohenden Nichts zusammen und bilden zusammen das Leben des unvollendbaren Geistes (S. 191). Die Philosophie wird hier formal dem christlichen Glauben angenähert — dafür tritt der sachliche Gegensatz desto schärfer ins Licht.

Leipzig Stephan.

Hans Duhm, Der Weg des modernen Menschen zu Gott. Verlag Ernst Reinhardt, München, 1931, 198 S.

Der Verf. behandelt in großen Zügen die Etappen der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte, in einfacher Sprache und unter Weglassung aller Gelehrsamkeiten und Nebensächlichkeiten. Er geht von der nüchternen Feststellung aus, daß „das Christentum" weithin seine Wirkung verloren hat und daß das nicht in der Böswilligkeit der Menschen von heute liegt. Er unterscheidet von dem Christentum paulinisch-reformatorischer Prägung „die Verkündigung Jesu", die „in ihrem einfachen Kern die Kraft hat, auch heute noch Menschen von Gott zu überzeugen und zu Gott zu führen". Es ist ein Buch, das „liberal" im guten Sinne des Wortes, d. h. ohne die vielfach üblichen theologischen Modescheuklappen, manche treffende Formulierungen bietet und auch vor einschneidender Kritik nicht zurückscheut.

Hamburg K. Leese.

August Messer, Lebensphilosophie. F. Meiner, Leipzig, 1931, 180 S.

Messer strebt in dem vorliegenden Buche eine Verbindung an zwischen dem Philosophen von Fach und den aus den Fragen und Nöten des Lebens heraus Philosophierenden. Der Nutzen einer derartig verstandenen „Lebensphilosophie" zeigt sich in ihrer menschenbildenden Auswirkung: philosophische Ruhe, Sachlichkeit und Geduld sind ihre für das Volksleben erstrebenswerten Früchte. Das menschlich Eindrucksvollste bringt Messer in dem Abschnitt: Bedeutung der Lebensphilosophie für den Einzelnen. Hier werden ergreifende Zeugnisse philosophischen Suchens mitgeteilt.

Hamburg K. Leese.

Otto Kühler, Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, Nicolai Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen. Junker & Dünnhaupt, Berlin, 1932, 145 S.

Diese aus der Schule von Hermann Schwarz hervorgegangene gründliche und sympathische Arbeit will die durch die Stichworte Person — Wert — Gott bezeichneten Problemkreise und ihre gegenseitige Verflechtung bei M. Scheler und N. Hartmann kritisch prüfen und in Vergleich setzen mit den entsprechenden Gedanken der H. Schwarzschen „Philosophie des Ungegebenen". Sie will den Nachweis führen, daß die letztere auf manche Fragen eine stichhaltigere Antwort zu geben vermag als Scheler und Hartmann.

Gegen Schelers Ethik hat Kühler vor allem einzuwenden, daß der „Wille" (und deshalb auch das „Sollen") als eine „eigenwertige Funktion gänzlich verkannt" werde und zwar zugunsten des Wertfühlens und Werterkennens gegenüber einem ontologischen Bereich an sich seiender Werte. (Beides ist übrigens von N. Hartmann wiederum ins Gleichgewicht gesetzt). Überhaupt sieht Kühler den Vorzug der Schwarzschen Ethik darin, daß sie voluntaristischer und geschichtsbewußter als Scheler und Hartmann eingestellt ist, den Kern der Person im sittlichen Willen sieht. Daß sich, wie Kühler gegen Hart-

mann meint (S. 30), die „materiale Wertethik“ mit einer „Willensethik“ „schlechterdings nicht vereinbaren“ lasse, will mir durchaus nicht einleuchten. Der Vorzug der Schelerschen und Hartmannschen Ethik ist gerade der, gezeigt zu haben, daß noch wesentliche andere Faktoren am Zustandekommen der Ethik beteiligt sind als nur und einzig der Wille, nämlich Wertfühlen und Wertschauen, die nicht werterzeugend, sondern wertvernehmend sind.

Sehr interessant ist Kühlers Hinweis auf die Berührungen des späteren Scheler mit der Schwarzschen den Theismus wie den Pantheismus ablehnenden Gotteslehre: Gott nicht ein „gegebener“, sondern ein „ungegebener“, d. h. ein im „Wertleben“ (in dem „Wert“ und „Person“ in ursprünglicher Weise zu wechselseitigem Dienst aneinander gebunden sind) erst werdender Gott. „Das ungegebene Gottesnichts schafft sich hervor und schenkt sich in die Seele hinein.“ Das Gottselbst bringt sich hervor und bedarf dazu des sittlichen Wertlebens des Menschen, der weniger ein fühlender und schauender, als ein einsatzbereit entschlossener und wollender ist. „Ethische Hingabe an Werterscheinungen ist zugleich Gottesgeburt in der menschlichen Seele. Gottheit wird zu Gott, indem in unselbstischer freier Willenseinstellung die Aufgaben, die die werdende Gottheit in göttlichem Ideenglanze vor die menschliche Seele stellt, ergriffen werden. Freier Willensentscheid, in dem der Mensch sich selbst aus der Naturhaftigkeit des bloßen Daseins heraus sammelt, um Persönlichkeit zu werden, Verwirklichung der mit sachlicher Forderungsstrenge an uns herantretenden Werterscheinungen und endlich das Werden der Gottheit zu Gott — das alles ist eine unlösbare Einheit“ (S. 123). Die Philosophie des Ungegebenen sei also, so formuliert es Kühler, mit Scheler (gegen den postulatorischen Atheismus Hartmanns) darin eins, daß sie dem religiösen Problem hinsichtlich der Ethik eine zentrale Stelle einräumt. Sie stimme umgekehrt aber auch mit Hartmann darin überein, daß „die bisherige Religionsmetaphysik pantheistischer wie theistischer Form den ethischen Problemen, insonderheit dem Freiheitsproblem nicht gerecht zu werden vermag“. (S. 113 ff. 124 f.)

Es wäre dringend zu wünschen, daß die Theologen sich mit der modernen Wertphilosophie, wie sie von Schwarz, Scheler, Kerler und Hartmann mit mächtigen Würfen in Angriff genommen worden ist, eingehend befassen, um zu erkennen, wie viel noch (trotz Luthers de servo arbitrio) hinsichtlich des leider vielfach (und zwar auch schon von Luther) so dilettantisch behandelten Problems „Ethik und Religion“ zu tun ist.

Hamburg K. Leese.

Hans Leisegang, Goethes Denken. F. Meiner, Leipzig, 1932, 173 S.

Dieses Goethebuch, in dem sich Umfang, dargebotenes Material und Interpretation auf das glücklichste zu einer lebensvollen Einheit runden, befolgt wie des Verf. Schrift über „Lessings Weltanschauung“ die Methode, die er in seinem großen Werke: „Denkformen“ (1928) an einem überaus reichhaltigen

geistesgeschichtlichen Stoff dargelegt hat. Solche „Denkformen", die jeweilig einem anderen „Denkinhalt" zugeordnet seien, sind z. B. der „Gedankenkreis" (Heraklit, Paulus), der „Kreis von Kreisen" (Hegel), die „Begriffspyramide" (Platon, Aristoteles, Linné), die „Antinomien" (Kant), der „gradlinige Fortschritt" (Aufklärung). Das Goethebuch des Verf. findet seine systematische Einheit in dem Aufweis, daß Goethe die (mystisch-organische) Denkform des „Gedankenkreises" befolgte, die sich in allem ausprägt, was er geäußert hat. Nicht nur das, Goethe selbst hat über die Möglichkeit verschiedener, typischer Denkformen reflektiert und geradezu eine Theorie der Denkweisen entworfen (S. 131 ff.).

Der Gedanke der zwiespältig-einheitlichen Polarität, der bei Goethe eine so große Rolle spielt, fügt sich dem Kreisdenken ein. Der Kreis (Umlauf) zwingt die entgegengesetzten Pole immer wieder zu einem Ganzen zusammen. Alles Lebendige steht unter dem Gesetz der kreisförmigen Polarität, so läßt sich Goethes Denkform aussprechen. Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen vollenden wir „unseres Daseins Kreise". Und was Goethe bei der Arbeit am west-östlichen Divan entzückt, ist der „heitere Überblick des beweglichen, immer kreis- und spiralartig wiederkehrenden Erde-Treibens". Nicht nur das natürliche Geschehen, auch die Geschichte der Menschheit wird zum „Kreise" gebogen. Goethes Lehren von der Metamorphose, von „Idee" und „Anschauung", ferner seine Farbenlehre empfangen von hier aus eine neue und oft überraschend aufschlußreiche Deutung. Das Buch Leisegangs ist eine schöne Ergänzung zu dem, welches Erich Franz über „Goethe als religiöser Denker" (1932) veröffentlicht hat.

Hamburg K. Leese.

Hans Leisegang, Lessings Weltanschauung. Felix Meiner, Leipzig 1931. 216 S. M. 7.50, geb. M. 9.50.

Leisegang will in seinem preisgekrönten Buche zeigen, daß Lessings scheinbar so widerspruchsvolles und tastendes Denken, ja seine gesamte innere Haltung tatsächlich von einer selbständigen, einheitlichen Weltanschauung getragen sei; und zwar glaubt er diese auf der Linie zu finden, die von der christlichen Mystik zum spekulativen Idealismus führt. Von dem Ansatz aus, daß Denken, Wollen und Schaffen in Gott zusammenfallen müssen, daß es also eine Wirklichkeit außer Gott nicht geben kann, wird L. zu dem „Gott ins uns" geführt; „sein Gott war seitdem die Weltvernunft und der Weltwille, die durch ihn und in ihm dachten und handelten", er kennt „ein unmittelbares Gewißsein des Göttlichen im Menschen" (S. 190). Durch allegorische Deutung trägt L. das in die kirchliche Überlieferung hinein und gibt so den Dogmen, vor allem dem der Dreieinigkeit, einen neuen Inhalt. Seine Gedanken über die persönliche Gottheit als Seele des Alls, über das Ganze als Organismus und die Zurückziehung des Ganzen von Zeit zu Zeit in sich selbst, über die Vereinigung von Tod und Auferstehung im Lebensprozeß, über die Seelenwanderung gewinnen von da aus,

während sie sonst nur als versprengte Einfälle erscheinen, eindrucksvollen Zusammenhang und überragende Bedeutung.

Die Herausarbeitung dieser Auffassung L.s ist formal ein Meisterstück des Verfassers, unterbaut durch seine umfassende Kenntnis der Geistesgeschichte und seine Lehre von den Denkformen, ausgezeichnet durch strenge Geschlossenheit, Klarheit, Schärfe und reizvolle Pointierung der Darstellung. Leisegang gibt eine Auslegung der in Betracht kommenden Schriften (gerade auch der weniger bekannten Jugendaufsätze), die an Umsicht und Scharfsinn jede bisherige Darstellung übertrifft; sie beweist zweifellos, daß L.s weltanschauliches Denken strenger, einheitlicher, fester gefügt ist, als man in der Regel annahm, und wirft in fruchtbarer Weise neues Licht auf das Verhältnis L.s zur Geistesgeschichte. — Freilich, so dankbar wir für all das sind, wir dürfen uns durch Energie und Temperament der Leisegangschen Darstellung nicht darüber täuschen lassen, daß sie die Problematik des Themas zwar auf festeren Boden stellt, vertieft und bereichert, aber nicht erledigt. Sie wirft vielmehr neue Fragen auf und bedarf genauer Nachprüfung. So manches z. B. von dem, was ich in ZThK 1929, 401—434, angedeutet habe, meldet sich, wenn nicht als Einwendung, so als Frage. Behält nicht doch das Gymnastische, das Tasten und Experimentieren im Denken L.s eine erhebliche Bedeutung? Was ist bei L. „Vernunft?“ Wird nicht schon die Orthodoxie von Leisegang zu einseitig von der „Weltanschauung“ aus gedeutet? Trifft es in jeder Beziehung ohne weiteres zu, daß die skizzierte „Weltanschauung“ zugleich L.s Religion ist (S. 197)? Ist das Tun des Guten um des Guten Willen, das Streben nach Wahrheit um der Wahrheit willen, ist die Liebe, ist die innere Zwiespältigkeit des Menschen in Leisegangs Auffassung von L.s Religion genügend gewürdigt? Erscheint L. nicht allzusehr als Vorläufer Hegels, während der Zusammenhang mit Kant unterschätzt wird? Vielleicht findet Leisegang in neuen Auflagen Gelegenheit, auf solche Fragen zu antworten.

Leipzig Stephan.

Edvard Lehmann, Grundtvig. Aus dem Dänischen übersetzt von Andreas Öster, Pfarrer in Houlbjerg. Mit biographischer Einleitung von Bischof Valdemar Ammundsen, Bildnis und Faksimile. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1932. 72 und 280 S. M. 7.20, geb. 9.60.

Auch die Leserschaft der ZThK darf sich darüber freuen, daß in dem vorliegenden Buche endlich eine ausführliche und eindrucksvolle Darstellung von Gr.s Person (1783—1872) und Werk erschienen ist. Denn so wenig er selbst beansprucht, ein systematischer Denker zu sein, er hat doch erhebliche Bedeutung für die systematische Theologie, und zwar nach zwei verschiedenen Richtungen. Zunächst als lehrreiches Beispiel der gewaltigen geschichtlichen Wandlungen, die im ersten Drittel des 19. Jahrh.s das geistige Antlitz Europas umgestaltet haben. Gleich tief in der dänischen Aufklärung wie im allgemeinen Zuge der Romantik (einschließlich Fichte, Schelling, Steffens) und der mythischen Sage

des Nordens verwurzelt, wird er kraft seiner „Bekehrung" (etwa 1810) und seiner Entdeckung der Kirche (etwa 1825) der Führer zu einem überaus wirksamen neuen, allerdings von seinem Landsmann Kierkegaard scharf abgelehnten Typus des Christentums. Als Schriftsteller, Prediger und vor allem Dichter vertritt er enthusiastisch eine Frömmigkeit, die wie das deutsche Repristinationschristentum derselben Jahrzehnte scharf antirationalistisch ist, erst die Bibel, dann die altkirchliche Überlieferung blind und problemlos bejaht, überhaupt streng orthodox sein will, aber doch einen völlig anderen Charakter besitzt als die entsprechende deutsche Bewegung. Das Denken Gr.s kreist nicht um Sünde und Gnade, sondern um Leben und Tod, versucht einerseits dem Heiligen Geist und dem lebendigen Wort, anderseits der Natur eine stärkere Bedeutung zu geben, trägt ein weltoffenes freudiges Gepräge, verbindet sich nicht mit politischer Reaktion, sondern mit einer völkisch geprägten freiheitlichen Demokratie. Er zeigt damit Möglichkeiten, deren Verwirklichung für Dänemarks Volk und Kirche überaus heilvoll gewesen ist, die aber innerhalb der deutschen kirchlichen Entwicklung nur in sehr geringem Maße und nirgends durchschlagend zur Geltung gelangt sind. Wer wollte leugnen, daß hier auch die deutsche T h e o l o g i e versagt hat? Damit stehen wir vor dem anderen Gesichtspunkt für die Würdigung des vorliegenden Buches: es stellt uns vor unerledigte Aufgaben für die dogmatische wie für die ethische Arbeit. Es möchte dazu zwingen, endlich einmal ernsthaft und allseitig aufzugraben, was im christlichen Glauben mit dem Heiligen Geist und mit dem „lebendigen Wort" gemeint ist. Es zeigt ferner eine Synthese von völkischem Bewußtsein und kraftvollem Christentum, die bereits vor 100 Jahren all die konkreten Ansätze — und schweren Gefahren aufweist, auf die wir heute durch die Geschichte unseres Volkes gestoßen werden. Auch im Deutschen Idealismus war sie lebendig; aber die deutsche Theologie hat sich (trotz Lagarde u. ä.) durch die politische und kirchliche Entwicklung des 19. Jahrh.s hindern lassen, die hier gegebenen Ansätze weiter auszubilden, ja auch nur die Wirklichkeiten recht zu sehen, um die es dabei geht; sie muß sich nun von außen her an ihre Schuld erinnern lassen.

Leipzig Stephan.

Max Maurenbrecher, Der Heiland der Deutschen. Der Weg der Volkstum schaffenden Kirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1930. 208 S.

Mit der völkischen Bewegung in ein ernsthaftes Gespräch zu kommen ist heute eine wichtige Pflicht von Theologie und Kirche. Wer freilich dies Gespräch versucht hat, der weiß auch, welch unüberwindliche Hindernisse ihm oft genug in Form leidenschaftlicher Schlagworte oder oberflächlichster Verständnislosigkeiten im Wege stehen. Mit um so größerem Dank begrüßt man ein Buch wie das vorliegende, in dem ein Mann mit heißem völkischem Herzen, aber zugleich mit reifem Geist und weitem Blick über die Stellung der Kirche zum kämpfenden Leben des Volkstums spricht. Hier begegnet nirgends das bloße völkische Schlag-

wort, es ist alles selbständig durchdacht und neu und eigenartig beleuchtet. Besonders bemerkenswert ist die Wertung und Ausnutzung grade des Alten Testamentes vom völkischen Denken her. So wird auch da, wo man dem Verfasser widersprechen muß, die Unterredung mit ihm fruchtbar und klärend. Das gilt auch für M.s schroffes Eintreten für den Krieg gegen jeden Pazifismus.

Zur Kennzeichnung des Buches nur ein Zitat: „Aber man soll das Bild des deutschen Christus nicht dadurch zusammenzustoppeln versuchen, daß man aus dem Evangelium alles Rätselhafte und Geheimnisvoll-Übermächtige streicht, aus der Heiligen Schrift das ganze Alte Testament entfernt, das Werk des Paulus entwertet und dafür einige an sich gute und echte deutsche Mythen und Märchen in die Lücke schiebt. Der deutsche Christus ist kein Menschengemächte, das aus kritischem Liberalismus und germanischer Mythologie in der Retorte des Gelehrten zusammengebraut wird, sondern er ist eine Lebensmacht, die ohne unser Wissen und Wollen über uns kommt." — Es ist bisweilen doch ganz gut, wenn man einige theologische Bildung hat, ehe man über Fragen des Christentums schreibt!

Stolp de Boor.

G. J. Heering, Der Sündenfall des Christentums. Leopold Klotz, Gotha, 1930. XI, 278 S. RM. 10.—, geb. RM. 12.—.

Es charakterisiert die ganze Lage unsrer Zeit, wenn man dies Buch neben Maurenbrechers „Heiland der Deutschen" legt. Aus dem gleichen ernsten Willen zur Treue gegen die biblische Offenbarung wird dort der Pazifismus mit religiöser Schande belegt und der Krieg religiös bejaht, während hier die Zustimmung zum Krieg als *der* Sündenfall des Christentums erscheint und das Eintreten für den Völkerfrieden als wichtigste Gegenwartsaufgabe der Kirche behauptet wird! Maurenbrecher contra Heering — eben dies radikale Contra zweier ernstzunehmender Christen dürfte schon ein beachtlicher Hinweis darauf sein, daß „das Christentum" als solches offenbar keine klare und eindeutige Antwort zur Kriegsfrage hat, einfach weil es viel zu klar die bleibende Zweideutigkeit dieser Welt nüchtern ins Auge faßt. In dieser Welt ist und bleibt die Natur mit ihrem Grundziel der Selbsterhaltung immer zugleich der zu überwindende Feind *und* die tragende Voraussetzung aller auf Selbstverleugnung zielenden sittlichen Ordnung. Die daraus sich ergebenden Konflikte können nicht durch vorgegebene einfache Antworten gelöst, sondern nur in der verantwortlichen Entscheidung des Augenblicks durchlitten und überwunden werden [1]). Es ist „Schwärmertum", wenn man doch die glatte und eindeutige Lösung versucht, sei es wie Maurenbrecher durch unmittelbare Heiligsprechung der Naturordnung oder wie Heering durch den Traum ihrer unmittelbaren Ersetzung durch die sittliche Ordnung. Grade an einer solchen aus unaufgebbarer Natur und sittlichen Kräften zusammengesetzten Größe wie dem Staat geht einem die ganze Problema-

1) Vgl. meinen Aufsatz „Das Problem der Macht" in der „Christl. Welt" 1933 Nr. 15.

tik auf, die man grundsätzlich durchschaut haben muß, um nicht ratlos vor der Verbindung von harter Selbstdurchsetzung und freier Selbstaufopferung zu stehen, wie sie das Wirken des Staates grade auf den Höhepunkten seines Lebens zeigt.

Bei Heering kommt der Grundfehler schon in dem Aufdruck auf der Umschlagseite des Buches zum deutlichen Ausdruck „Krieg unter Christen?" Das wäre ja in der Tat nicht einmal ein Problem! Denn „wenn alle welt rechte Christen (dz ist) recht glewbigen weren/so were keyn furst/könig/herr/schwerd noch recht nott odder nütze ... Darumb ists unmüglich/ das unter den Christen sollte welltlich schwerd und recht zu schaffen finden". Oder dieselbe Sache schärfer auf unsere Frage hin zugespitzt: „Wenn in einem Volke der Wille, für andre sich selbst zu verleugnen, der Gesamtwille geworden wäre, so würde dieses Volk Gottes das nicht durch einen Staat vollbringen, sondern in seiner sittlichen Vollendung würde es die Form des Staates gesprengt haben und jenseits der Geschichte stehen, in der Staaten miteinander ringen" (W. Herrmann, Ethik [5], S. 216). Die ganze Wucht des wirklichen Problems setzt daher erst da ein, wo die Christen, diese „seltnen Vögel", sich innerhalb eines Volkes und eines Staates vorfinden, eines Volkes und Staates, von dem sie sich nur um den Preis grober Unwahrhaftigkeit und Undankbarkeit absondern könnten, eines Volkes und Staates, der sich in diesem Äon nur mit Gewalt am Leben erhalten kann wie jedes andre Naturwesen auch. Daß die Stellung der ersten Christenheit hier eine ziemlich eindeutige war, wie Heering nachweist, ist aus geschichtlichen Gründen verständlich, darf uns aber nicht hindern, die Aufgabe zu erfassen, die Gott uns Heutigen in unsrer Erkenntnis der Natur, des Volkstums und des nationalen Staates unausweichlich gestellt hat.

Diese ganze bis in die Wurzeln der Ethik zurückgehende Frage sieht meines Erachtens Heering nicht in ihrer ganzen Schwere. Anders steht es mit den Erwägungen, die zum Teil die eigentlich beherrschenden bei Heering sind, ob unter den heutigen Verhältnissen und bei den heutigen technischen Mitteln der Krieg als besondere Form des unabschaffbaren Lebenskampfes der Völker noch möglich ist. Hier urteilt auch ein grundsätzlicher Verteidiger des Krieges wie A. Schlatter: „Durch diese Ereignisse ist, abgesehen von den physischen Zerstörungen, die heute ein Krieg über die Völker bringt, die sittliche Verderbnis, die er erzeugt, die Mordlust und Vernichtungswut, so furchtbar geworden, daß der Krieg nicht mehr zu den anwendbaren Mitteln unsrer Politik zu rechnen ist" (Ethik [3], S. 167). Hierzu bringt Heering eindrucksvolle Ausführungen. Aber es darf dann nicht verkannt werden, daß es sich hier nur um die Ausschaltung eines besonderen Mittels im Völkerkampf handelt und daß dieser Kampf selbst und mit ihm die eigentlichen Probleme bleiben. Ich finde dafür bei Althaus (Grundriß der Ethik, 1931, S. 108) die klare Formulierung: „Wenn die Entwicklung diesen Weg geht, so muß das ethische Denken doch daran festhalten, daß hiermit zwar ein biologisch neues Stadium, aber gegenüber dem Zeitalter der großen Kriege kein ethischer Fortschritt erreicht ist."

Stolp de Boor.

Date Due

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0354
n.f.v.13
1932
CBPäc
n.f.v.13
1932
Zeitschrift für Theologie
und Kirche